

«الآلة التي تصم بها التذكية»:

ابن رشد وآليات التشريع للمنطق

فؤاد بن أحمد

أستاذ الفلسفة ومناهج البحث

مؤسسة دار الحديث الحسنية

«إذا لم تكن المعرفة آلة لنشاطنا، بل كانت من وجه ما وسطا طيِّعا من خلاله يصل إلينا نور الحقيقة، فإننا لا نستفيد أيضا هذه الحقيقة كما هي في حد ذاتها، بل كما تكون من خلال ذلك الوسط [كما تكون] فيه. فتحن نستعمل في الحالتين وسيلة تنتج في الحال عكس غايتها. أو الباطل إنما هو، على الأرجح، في أننا بالجملة نستعمل وسيلة. ويبدو فعلا أنه يمكن تحاشي هذه الفساد بمعرفة كيفية فعل الآلة». فريدريك هيغل، فينومينولوجيا الروح.

مقدمة :

يمكن للمرء أن يسجل نوعا من الاطراد في استعمال الفيلسوف والفقهاء أبي الوليد ابن رشد (1116-1126/595-520) لاسم "الآلة" في مواضع كثيرة من مؤلفاته. أحيانا، تراه يستعمل الاسم للتعريف وأحيانا أخرى تجده يفعل ذلك للتمثيل والتجوز؛ وهو أمر يظل معتادا في الكتابات الإسلامية القديمة إلى درجة تذهلنا، أحيانا، عن الانتباه إليه. إلا أن كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال قد استأثر دون باقي كتابات ابن رشد باستعمال مخصوص لهذا الاسم.

وفي الواقع، فقد أثارنا ثلاثة أمور مترابطة في هذا الاستعمال:

الأول: إن هذا الاستعمال كان شديد التعلق بمطلب الحكم على موقع القياس العقلي، باعتباره منهج النظر الفلسفي والعقلي عامة؛ ومن ثم بالفرض العام من تأليف الكتاب، كما تفصح عن ذلك مقدمة الكتاب نفسه.

والثاني: إن ابن رشد كان يفحص شروط صحة الآلة المنطقية، لا فقط بوصفه رجل منطق أو فلسفة، بل كان ينظر إليها أيضا من خلفية فقهية يقيس فيها حالة آلة النظر (المنطق) على حالة "آلة التذكية" التي تقرر حكمها في الشريعة¹. من هنا كانت حاجتنا إلى مراجعة كتابه الفقهي بداية المجتهد ونهاية المقتصد من أجل الوقوف على ما تركه من قول شرعي في آلة التذكية²؛ على اعتبار أن هذا القول مقدمةٌ أظهر في استدلاله القياسي الذي أعمله في كتاب الفصل قصد إثبات مشروعية المنطق.

أما الأمر الثالث، ويبدو أنه متولد عن السابقين فهو تحديد أبي الوليد وحصره طبيعة المنطق في كونه آلة للنظر، لا غير. وهو أمر يستدعي إلى الأذهان ذلك التارجح الملحوظ عند المفكرين الإسلاميين بين ثلاثة مواقف على الأقل: موقف يعتبر المنطق آلة للفلسفة، وموقف يعده جزءا من الفلسفة، وموقف يجمع بين السابقين. وهذا التارجح يصعب فصله عن التأثيرات التي مارسها التقليدان المنطقيان المتعارضين بخصوص طبيعة المنطق؛ أعني التقليد الأرسطي والتقليد الرواقي، كما يصعب فصله عن تسرب بعض أفكار "الأكاديميين الجدد" إلى أعمال النظار المسلمين.

من أجل فحص هذه الأمور الثلاثة ومعالجة حيثيات وآليات التشريع الرشدي للمنطق نطرح الأسئلة التالية:

ما الفرق بين أن يكون المنطق آلة وقانونا يُستعملان في باقي الصنائع وأن يكون علما قائما بذاته، مثله مثل العلم الطبيعي أو ما بعد الطبيعة؟ ما هي تبعات كل موقع؟ وأي الموقعين كان يسعف ابن رشد أكثر للتشريع لإدماج المنطق عموما، والقياس العقلي خصوصا، داخل علوم الحضارة الإسلامية؟ ثم ما هي قيمة تمثيل ابن رشد للمنطق بآلة التذكية، من جهة الوثاقة والافتناعية؟

إذا كان ابن رشد يُمثل للمنطق بآلة التذكية فإنه يمكن أن نعتبر فعل التذكية هو ما يقابل التفلسف. لكننا نعرف أنه كان يميز تمييزا حاسما بين "صلاحية آلة التذكية" و"صحة التذكية"؛ إذ أطلق الأولى من كل قيد، بينما قيد الثانية بشروط سنوردها في موضعها. فهل نفهم من قوله امتداد هذا التقييد وتعديته إلى التفلسف في مقابل إطلاق وتحرير المنطق من كل قيد خارجي؟

1- Alain de Libera, *Discours Décisif d'Averroès*, Paris: Flammarion, 1996, p. 184-185, n. 24-25.

2- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج. 1، ط 6، بيروت: دار المعرفة، 1982، ص 444-453.

ليس غرضنا في هذا المقال هو استرجاع سياق أضحى اليوم كلاسيكيا يصعب الإتيان بجديد فيه؛ أعني سياق نظر الفلاسفة المسلمين في منزلة المنطق داخل السياق المعرفي العام، وهي المنزلة التي قيل عنها غير قليل من الكلام، لتعلقها الشديد بالموقف الثقافي من المنطق أساسا. ويكفي النظر إلى المؤلفات المنطقية للنظار المسلمين والقواميس الجامعة حتى نكتشف نوعا من المراوحة بين اعتبار المنطق آلة محايدة واعتباره صناعة ثقافية (جزءا من الفلسفة)، وبين الجمع بين الاعتبارين السابقين. ويكفي أن ننبه على ما كتبه أبو حامد الغزالي (ت. 505 هـ/1111 م) وصنفه، قرنان بعد ذلك، تقي الدين بن تيمية (ت. 728 هـ/1328 م) حتى يتضح مدى هذه المراوحة التي كانت لها تداعيات ثقافية وحضارية عامة. ونحن لن نستعيد هنا هذا النقاش بكل تفاصيله، وإنما سنحاول أن ننظر في بناء ابن رشد لحجته في التشريع لآلة النظر العقلي؛ لأننا نفترض أن كلامه عن المنطق؛ أعني تحديد طبيعته، قد تحكمت فيه هذه الوضعية التي أثير حولها الكثير من الكلام، وإن لم يتم الانتباه إلى أنها كانت مسنودة بآلية التمثيل.

لذلك فإننا سنولي الانتباه أكثر إلى ما تركته هذه الأبحاث، أو إلى ما لم يكن واضحا فيها بما يكفي؛ لأننا نفترض أن من شأن ذلك أن يكشف لنا عن الملاحظات الحقيقية التي تحيط ببعض المواقف التي سجلها لنا تاريخ المسلمين تجاه المنطق.³

وإذا أردنا أن نختار عينة منها، قلنا إن دراسات عالجت «مشروعية علم المنطق»⁴ لم تقف عند البنية التمثيلية والاستعارية التي لازمت تعاريف المنطق، لكنها بالمقابل حاولت جاهدة تدوين مرافعة من أجل إثبات مشروعية للنظر المنطقي؛ وذلك عن طريق فك ارتباطه بالمقتضيات اللغوية والعقيدية والسلوكية⁵. لذلك بدت أنها مشغولة بالاعتراضات المعاصرة على المنطق بقدر ما انشغلت بدفع تلك الاعتراضات التقليدية المعروفة⁶.

3- انظر حسّان الباهي، 'طرق التدليل في التقليد العربي الإسلامي'، ضمن عبد السلام بنمّيس (منسقا)، جوانب من تطور الأفكار العلمية حتى العصر الوسيط، الرباط: منشورات كلية الآداب، 2000، ص 89-102. والدراسة تعالج في الشق الأكبر منها مواقف مفكري الإسلام من المنطق؛ انظر، ص 99-89؛ 102. هناك دراسة للسيد مهدي فضل الله نظر فيها إلى مواقف مفكري الإسلام من المنطق على أنها تعبر عن فريقين، فريق الفقهاء والمتكلمين المعارض للمنطق، وفريق الفلاسفة المؤيد للمنطق، مع الإشارة إلى ضروب التعارض التي طبعت مواقف الفريق الواحد. انظر 'منهج البحث بين الفلسفة والشريعة'، العقل والشريعة. مباحث في الاستمولوجيا العربية الإسلامية، بيروت: دار الطليعة، 1995، ص 33-42.

4- طه عبد الرحمن، 'مشروعية علم المنطق' - ب -، مجلة المناظرة، ع. 2، 1989، ص 97-104.

5- نفسه، ص 100-104.

6- طه عبد الرحمن، 'مشروعية علم المنطق' - أ -، مجلة المناظرة، ع. 1، 1988، ص 113.

ومن جهة أخرى، فقد جمعت دراسة بين أمرين ربما لا يستقيم الجمع بينهما، عندما أثبتت أول الأمر أن «النظر العقلي يحتاج إلى أشياء تنزل منه منزلة الآلات من العمل [...] وهذه الأشياء هي جملة معارف وعلوم شرحها أرسطو في ستة كتب»⁷. لكن الدراسة ذاتها تتراجع في موضع غير بعيد عن موضع الكلام الأول لتقرر «أن علوم المنطق هي جملة مناهج وطرق تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل»⁸. فهل تستوي المناهج والطرق معارف وعلوم؟ لعل وضع المنطق منهجا وآلة غير وضعه علما ومضامين معرفية؛ ولعل مفترضات الوضع الأول غير مفترضات الوضع الثاني.

غير أنه من الواجب أن نشير إلى دراستين مبكرتين، واحدة للمرحوم إبراهيم بيومي مذكور، *L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe: Ses Traductions, son Etude et ses Applications* وقد صدرت أول الأمر في الثلاثينيات من القرن العشرين وأعيد طبعها سنة 1969؛ والثانية للسيد فهمي جدعان *L'Influence du Stoïcisme sur la Pensée Musulmane*؛ وقد صدرت عام 1968، وهي وإن كانت تستفيد من الدراسة السابقة في ما يتعلق بموضوعنا فهي تعترض عليها في مواضع حاسمة، كما سيظهر في موضوعه. صحيح أن الدراستين لم تنظرا في تمثيل المنطق بالآلة عند الفلاسفة المسلمين، لكنهما تطرقتا لذلك التناقض الذي ساد بين الرواقية والأرسطية حول طبيعة المنطق وعلاقته بالعلوم الأخرى. وعموما فقد تعرضت الدراستان لنشأة الوعي بطبيعة المنطق عند المفكرين المسلمين ولأصول هذه التصورات التي تحكم في نظرة المسلمين إلى المنطق. إلا أن ما يمكن أن نسجله بخصوص الدراسة الرائدة لإبراهيم بيومي مذكور هو انتصاره، بشكل غير مبرر أحيانا، لموقف الفيلسوف أبي علي ابن سينا (ت 427 هـ / 1037 م)، واختزاله في أحيان أخرى لجهود بعض الفلاسفة والمفكرين الآخرين. وهكذا فلم تشغل جهود أبي نصر الفارابي (ت. 339 هـ / 950 م) وابن رشد أكثر من بضعة أسطر؛ فضلا عن كونها لم تتعد السقف النظري الذي رسمه ابن سينا بموقفه الموفق وغير المسبوق من طبيعة المنطق.

7- محمد عابد الجابري، في تقديمه لفصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق عبد الواحد المسري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص 57؛ وقد استعيدت هذه الأطروحة في كتابه، ابن رشد: سيرة وفكر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 100.

8- الجابري، في تقديمه لفصل المقال، ص 61.

1. طبيعة المنطق: الآلة والصناعة

يشمل اسم 'آلة' الوارد في لسان العرب لابن منظور (ت. 711هـ/1311م) عدة معان نذكر منها: الآلة اسم يدل على استعمال الوسيلة والأداة؛ ولكنه يدل أيضا على ما ينتج عن هذا الاستعمال: فقد يقصد بالآلة العلم مثلا، حين يستعمل العلم في خدمة غاية أخرى⁹.

أما في كشف التهانوي (ت. حوالي 1158هـ/1745م) فالآلة واسطة بمعنىين: بمعنى وقوعها بين الفاعل والمنفعل؛ وبمعنى كونها واسطة في وصول أثر الفاعل إلى المنفعل. مما يدل أن الآلة في ذاتها غير فاعلة ولا أثر لها، ولا تشارك الفاعل في الفعل. لكن كونها تحيل على المعدات والشرائط يجعل فعل الفاعل، كالإيجاد مثلا، لا يحصل بدونها؛ الأمر الذي قد يحمل على الاعتقاد أنها فاعلة أو واسطة في الفاعلية، وهذا ما ينفيه التهانوي. فالآلات عنده هي «مُتَمَمَاتُ الفاعلية، فإن الفاعل إنما يصير فاعلا بالفعل بسببها لا أنها وسائط في الفاعلية»¹⁰.

وإذا رجعنا إلى كتاب الحروف لأبي نصر الفارابي، وجدنا الآلة أحد ما يقال عليه حرف «الذي من أجله». وإلى ذلك، فهذا الحرف نفسه يدل على «الذي فيه تُستعمل الآلة، فإن الذي يُطلب بلوغه باستعمال الآلة هو الذي لأجله الآلة، مثل المَبْضَعِ والفَصَادِ؛ كما يدل أيضا «على المستعمل للآلة والخادم، فإن المَبْضَعِ إنما التَّمَسُّ لأجل الطبيب والمِثْقَبِ لأجل النَجَّار، فإن النَجَّار هو الذي لأجله عَمَلُ المِثْقَبِ»¹¹. كما تعني الآلة عند أبي نصر «المعرّف للهيئة والمعين على وجودها وعلى الفعل الكائن عنها»¹². ومع أن الآلات (مبضع

9- ويقول أيضا ابن منظور: «والآلة: الأداة، والجمع الآلات. والآلة: ما اعتمدت به من الأداة، يكون واحداً وجمعاً، وقيل: هو جمع لا واحد له من لفظه. وقول علي عليه السلام: تُسْتَعْمَلُ آلة الدين في طلب الدنيا؛ إنما يعني به العلم لأن الدين إنما يقوم بالعلم؛ ابن منظور، لسان العرب، موقع الوراق الإلكتروني

<http://www.alwaraq.net/LisanSearchutf8.htm>

وقد يطلق اسم الآلة أيضا على الشرط؛ وعند الصرفيين، تطلق الآلة مثلا على اسم مشتق من فعل لما يستعان به في ذلك الفعل، مثال المفتاح الذي هو اسم لما يفتح به ويسمى اسم الآلة. إلى ذلك يعني اسم الآلة ما صنع من فعل، لأكيته؛ أي لألية ذلك الفعل. وقد يطلق كذلك على ما يُفعل فيه إذا كان مما يستعان به كالمحلب. انظر نفس المرجع.

10- التهانوي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، (جزآن) تحقيق رفيع المعجم، علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان، 1996، مادة آلة.

11- الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، الطبعة الثانية، بيروت: دار المشرق، 1990، ص 129، ف 106.

12- كتاب الحروف، تحقيق م. مهدي، ص 196، ف 204.

ومثقب...) قد جعلت من أجل مستعملها (كالطبيب والنجار...)، فإن الفارابي ينبهنا على أمر تقدم المستعملين على الآلات¹³.

لعل جمعنا كل هذه الدلالات يسمح لنا بالقول إن الآلة تعني أساساً: الوسيلة، والأداة، والشرط، والواسطة، والمعدات، وما ينتج عن استعمال الآلة، وما يستعان به في الفعل، وما به يتم الفعل، وما فيه يحصل الفعل. وكل هذه المعاني تقضي بنا إلى أمر واحد ربما هو عرضية الآلة وغائيتها وعدم مشاركتها في ما تستعمل من أجله. وهكذا فوجودها ليس مقصوداً لذاته، وإنما لأمر غيره، إن وجودها دائماً كان 'من أجل'.

هكذا يظهر من الفقرات السابقة أيضاً أن اسم الآلة لم يكن هامشياً في أقوال مفكري الإسلام. وهذا يعني أن استعماله، من قبل ابن رشد أو من قبل غيره، يفترض هذا التراكم الدلالي الذي حمله الاسم عبر تاريخه. فأين كان يقع المنطق في دائرة المعارف الإسلامية؟

نجد في بعض دوائر المعارف الإسلامية / اليونانية قسمتين للعلوم على الأقل:

القسم الأولى: نجد فيها العلوم إما نظرية، أي غير متعلقة بكيفية عمل؛ وإما عملية أي متعلقة بهذه الكيفية. فالمنطق والطب العملي وعلم الخياطة... كلها داخلية في العملي لأنها بأسرها متعلقة بكيفية عمل. لكن يجب التأكيد أن العملي والنظري يستعملان لمعان نذكر منهما اثنين:

أحدها في تقسيم العلوم مطلقاً، أي إلى نظرية وأخرى عملية كما ظهر قبل قليل؛

وثانيها في تقسيم الحكمة، فإن العملي من الحكمة هو العلم بما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا (الفضائل والأخلاق...)، والنظري هو العلم بما لا يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا (الطبيعة والعالم...). وعليه، فلما كان موضوع المنطق «المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج، ووجودها الذهني لا يكون مقدوراً لنا فلا يكون داخلاً في العملي بهذا المعنى»¹⁴.

13- كتاب الحروف، ص 132، ف 110.

14- التهانوي، كشاف اصطلاح الفنون والعلوم، ص 5.

القسم الثانية: تفيد أن العلوم إما آلية أو غير آلية؛ لأنها إما مقصودة بذواتها، أو هي آلة لتحصيل شيء آخر غير مقصودة في أنفسها، وهي التي تسمى آلية. ثم إنه ليس نقصد بكون العلم في نفسه آلة أن الآلية ذاتية؛ لأن الآلية تعرض للشيء بالقياس إلى شيء آخر غيره، وما هو كذلك ليس ذاتيا، بل المقصود أنه، إذا قيس إلى ما هو آلة، تعرض له الآلية ولا يحتاج في عروضها لها إلى غيره. ف«ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره لا بد أن يكون متعلقا بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل، وما يتعلق بكيفية عمل لا بد أن يكون في نفسه آلة لتحصيل غيره، فقد رجع معنى الآلي إلى معنى العمل؛ وكذا ما لا يكون آلة له كذلك لم يكن متعلقا بكيفية عمل، وما لم يتعلق بكيفية عمل لم يكن في نفسه آلة لغيره، فقد رجع معنى النظري وغير الآلي إلى شيء واحد»¹⁵.

غاية العلوم الآلية عموما هي حصول غيرها؛ لأنها متعلقة بكيفية العمل ومبينة لها. فالمقصود منها الاستجابة لحاجة عملية تتعلق بتحصيل العلم سواء كان ذلك العلم مقصودا بالذات أو مقصودا لأمر آخر يكون هو الغاية الأخيرة لتلك العلوم. وهذا على خلاف العلوم غير الآلية التي غايتها حصولها أنفسها، لأنها مقصودة لذواتها؛ وإن كان واردا أن يترتب عليها منافع أخرى. وبالجمل، فإن المراد بالغاية هي الغاية الذاتية التي قصدها المخترع الواضع للآلة لا الغاية التي كانت حاملة للشارع على الشروع، فإن الباعث للشارع في الشروع في العلوم الآلية يجوز أن يكون حصولها أنفسها، ويجوز في العلوم غير الآلية أن يكون زائدا على أنفسها.¹⁶ من هنا فلما كان المنطق أحد «العلوم الآلية» كان «المقصود منه تحصيل المجهول من المعلوم، ولذا قيل الغرض من تدوينه العلوم الحكمية، فهو في نفسه غير مقصود؛ ولذا قيل المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، فالآلة بمنزلة الجنس والقانونية بمنزلة الفصل»¹⁷.

ربما ظهرت، من هاتين القسمتين، تبعات موضوعة المنطق في إحدى الخانتين. ذلك أن ما تستتبعه موضعيته في خانة العلوم الآلية من نتائج، ليس هو تماما ما تستتبعه موضعيته في خانة العلوم النظرية؛ والشيء نفسه بخصوص القسم الثانية. من هنا فلعل زاوية النظر إلى المنطق هي المحدد في نهاية المطاف لمجموعة من الخواص المترتبة عن ذلك. إن النظرة الذاتية إلى المنطق لا يمكن أن تتأسس إلا على اعتباره علما غير آلي؛

15- كشفاف، ص 5.

16- كشفاف، ص 6.

17- كشفاف، ص 45.

أي على اعتباره مقصودا لذاته. أما النظر إليه كعلم ألي فسيجعل من المنطق مجرد مدخل وتوطئة لأمر آخر، كما ستجعله محايدا غير مشارك للفاعل في الفعل.

تعرض إبراهيم مذكور في دراسته المنوه بها أعلاه لطبيعة المنطق ولعلاقته بباقي العلوم؛ أعني للتساؤل: هل كان المنطق جزءا من الفلسفة أم أنه كان مدخلا؟ هل كان علما أم أداة للعلوم؟ وإذا لم يكن أرسطو قد أولى عناية مباشرة بهذه الأسئلة فإن مثل هذه الأسئلة قد أثارت نقاشات واسعة في المدرسة المشائية. ومع أن مذكور يرمي، تحت تأثير الفيلسوف ابن سينا، هذه النقاشات بالتفاهة فإنه مع ذلك يعترف لها بحمولتها التاريخية الكبرى. وقد انتقل هذا "السجال" إلى العربية عن طريق الشروح العربية وأثار انتباه الفلاسفة المسلمين. ولا يخفي مذكور مسأيرته ابن سينا في تقويمه لهذا النقاش، معتبرا هذا التقويم قد بلغ من الصحة المنتهى؛ بل سقفا وقف عنده الفلاسفة المسلمون. ويستنتج مذكور من وقوفه على بعض أقوال الفلاسفة المسلمين أن ابن سينا، كما باقي هؤلاء، يظلون أوفياء للتقليد المشائي الذي يكون المنطق بحسبه أداة للفلسفة. ومع أن ابن سينا ينتقد سجال الأرسطيين والرواقيين، فإنه يظل مع ذلك مشدودا إلى أرسطو (ت 322 ق. م) في تصنيفه للعلوم، حيث يضع المنطق على باب الفلسفة، معتبرا إياه توطئة عامة لها. ويتبنى أغلب المناطق الآخرين نفس الموقف السينوي، وإن كان بعضهم يقبل بوجهة النظر الرواقية ليدافع عن أن المنطق جزءا من الفلسفة قائما بذاته. لكن فئة ثالثة قد تبنت مع الأكاديميين الجدد حلا توفيقيا يكون المنطق فيه مدخلا وجزءا من الفلسفة في نفس الآن.

أما الدراسة الثانية، وهي للسيد فهمي جدعان، فإنها، كما يبدو من عنوانها، تحاول تتبع التأثير الذي كان للرواقية في الفكر الإسلامي. وبالفعل، فقد انتهت الدراسة إلى ذلك التافس، على المواقع وعلى التأثير، الذي كان حاصلا بين الرواقية والمشائية وأتباع الأكاديمية الجدد. فقد كان للرواقية حضور في الفكر المنطقي الإسلامي من خلال اعتبار بعض الفلاسفة والمناطق في العالم الإسلامي المنطق جزءا من الفلسفة، هذا طبعا

خلاف الموقف المشائي الذي ينزل المنطق منزلة التوطئة أو الآلة¹⁸.

ويمكن أن نلاحظ أن جدعان يتابع مذكور في موقفه من الفلاسفة المسلمين بخصوص مسألة طبيعة المنطق، وبخصوص تقسيمه الثلاثي لمواقف هؤلاء الفلاسفة. فإذا كان الخلاف حول هذه النقطة عند اليونان قد اتخذ طابعا إشكاليا وسجاليا في بعض الأحيان، فإن الفلاسفة المسلمين - سواء الذين تقدموا ابن سينا أو تأخروا عنه أو عاصروه - هم إما لم يرتقوا إلى درجة الوعي بهذه الإشكالية على غرار ما سيحصل عند ابن سينا، أو أن محاولاتهم ستقف عند حدود ما اقترحه. ومن خلال تتبعه لنشأة الوعي الفلسفي بهذه المسألة، يرى جدعان أن الفيلسوف أبا إسحاق الكندي (ت. حوالي 256هـ/ 873 م) مثلا «لم يكن على علم بهذه المسألة التي كانت موضوع آراء مختلفة»¹⁹، لذلك نجد موقفه مشوبا بالغموض. وهو نفس الغموض الذي نجده في موقف أبي نصر الفارابي وإخوان الصفا (القرن الثالث الهجري والعاشر الميلادي)²⁰. أما ما عمل بعد ابن سينا من تصنيفات للعلوم الإسلامية فقد كانت كلها تقريبا تحت هيمنة أطروحاته²¹.

لكن على الرغم من الاتفاق الواضح بين مذكور وجدعان بخصوص ريادة ابن سينا في الوعي بهذه المسألة الخلافية، فإنهما ينفصلان في تقويم الاقتراح الذي تقدم به الشيخ الرئيس لحل هذه المسألة. ومع أن الحل الذي اقترحه ابن سينا في نظر مذكور هو توفيق

18- يقول نيقولا ريشر: «كانت المناقشات الاسكندرانية التي دارت حول ما إذا كان المنطق جزءا مكملًا للفلسفة، أم هو أداة عامة قد انتقلت إلى العصور اللاحقة؛ تطور المنطق العربي، ترجمة ودراسة وتعليق محمد مهران، القاهرة: دار المعارف، 1975، ص 179؛ ولكن ريشر لا يذكر كيف حصل هذا الانتقال. ويُرجَّح أن يكون مفكرو الإسلام قد اطلعوا على هذا الخلاف، خاصة بين الرواقية والأرسطية، من خلال الترجمة العربية لكتاب في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، المنسوب لفلوطرخس (ت. حوالي 120 م) الذي يعارض منذ الفقرة الأولى القسم الرواقية الثلاثية للفلسفة بالقسم الأرسطية. وقد هيمن هذان التياران على تصنيفات العلوم لدى المسلمين، إذ نجد بين المسلمين أنصارا للقسم الرواقية كما نجد أنصارا للقسم الرواقية. انظر: فلوطرخس، في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، ترجمة قسطا بن لوقا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، نشر ضمن مجموع يضم كتابي أرسطو في النفس والحاس والمحسوس لابن رشد، الكويت/ بيروت: وكالة المطبوعات/ دار القلم، ط. 2، 1980، ص 95. انظر:

Fahmi Jadaan, *L'Influence du Stoicisme sur la Pensée Musulmane*
Beyrouth: Dār al-Machreq, 1968, p. 100-101

19- Ibidem, p. 102.

20- Ibidem, p. 103.

21- Ibidem.

رائع وموفق يخفف بشكل ملحوظ من التعارض بين الأطروحتين المشائية والرواقية،²² فإن محاولة ابن سينا في نظر فهمي جدعان تظل غير موفقة ولم تبلغ هدفها، بما أنها قد انتهت إلى اعتناق الموقف الأرسطي دون أن ترفع الخلاف أو التعارض.²³

يمكن أن نقول إن هذه المسألة كان لها صدى كبيرا في التصنيفات التي أقيمت للمنطق. وفي هذا السياق، يذهب الخوارزمي الكاتب (ت 385 هـ / 997م) إلى أن «من الحكماء من جعل المنطق جزءا ثالثا [من الحكمة] ومنهم من جعله جزءا من أجزاء العلم النظري؛ ومنهم من جعله آلة للفلسفة؛ ومنهم من جعله جزءا منها وآلة لها»²⁴. والخوارزمي هنا، وإن لم يحدد من المعنى بكل موقف من هذه المواقف الأربعة، فإنه يقيم ضربا من التصنيف لآراء الحكماء المتباينة حول طبيعة المنطق وموقعه.

إلا أن تصنيف الآراء إلى أربعة أقسام يعيننا، إلى حد ما، على تبين بعض ملامح أصحابها. ومن هنا يمكن أن نفهم أن الذين عدوا المنطق جزءا من الفلسفة ورفضوا فصله عنها هم الرواقيون الذي قسموا الفلسفة إلى ثلاثة أقسام تضم المنطق والفيزياء والأخلاق. فقد كان هؤلاء «يشبهون الفلسفة بكائن حي، وكانوا يقولون إن المنطق بمثابة العظام والعضلات، والفيزياء بمثابة اللحم، والأخلاق بمثابة الروح»²⁵. ومن هنا فالمنطق يشكل مع الفلسفة كلا عضويا متماسكا، لا يقبل الانفصال؛ إذ لا يستخدم في غير الفلسفة ومن ثم لا يحق اعتباره مجرد آلة لها ووسيلة. مثله في ذلك مثل فن الجراحة. فهذا ليس آلة لصناعة الطب؛ لأن الطب وحده يكون في حاجة إليه، ولأن الجراحة جزء من الطب عموما.

22- يقول مدكور: «توفيق يخفف كثيرا من حدة الخصومة بين المشائين والرواقيين ولا ندهش له من موقف كابن سينا؛ ورد هذا الكلام في المقدمة التي وضعها مدكور لكتاب ابن سينا، المدخل، تحقيق الأب قنواني ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهواني، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1952، ص (53) - (54).

23- Cf. Jadaan, op. cit., p. 101, 104-105.

24- الخوارزمي (الكاتب)، الحدود الفلسفية التي يكثر استعمالها في الفلسفة والمنطق، تحقيق عبد الأمير الأسع، ونشره ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، بغداد: دار المناهل، 1993، ص 206-207.

25- Robert Blanché, *la Logique et son Histoire: d'Aristote à Russell*, Paris: Armand Colin, 1970, p. 106. Et voir Diogène Laërce, *Vie, Doctrines, et Sentences des Philosophes illustres*, Tome 2, traduction, notice, introduction et notes par R. Genaille, Paris: G. Flammarion, 1965, p. 64.

حيث يرد هذا التشبيه عند ديوجين اللايرسي بالصيغة التالية، يقول: «يشبهون [الرواقية] الفلسفة بالكائن الحي: العظام والعصب هي المنطق، واللحم هي الأخلاق، والروح هي الفيزياء»؛ وتتطابق الترجمة الفرنسية في هذه النقطة مع الترجمة اللاتينية لكتاب ديوجين.

فكذلك الشأن بالنسبة إلى المنطق²⁶.

ومع أن حديث الخوارزمي عن الصنف الأول يتطابق مع ما ورد في كتاب سير وآراء الفلاسفة لديوجين اللايرسي (بداية القرن الثالث الميلادي) الذي يشير فيه إلى أعلام الرواقية بأسمائهم، باعتبارهم أجمعوا على عد المنطق جزءاً من الفلسفة،²⁷ فإن الخوارزمي بالمقابل لم يشر إلى أي علم من الأعلام؛ الأمر الذي يجعلنا لا نتبين هل المقصود بهذه الفئة من الحكماء هو النظار المسلمون الذي تبناوا ذلك الموقف أم الرواقية أم هما معا²⁸.

أما الصنف الثاني من الحكماء فقد تبناوا موقفاً مخالفاً تماماً، بل ربما معارضا لموقف المشائين بالتحديد. ومن الصعب أن ندخل أرسطو ضمن هذا الصنف، بالنظر إلى انعدام الشواهد النصية المباشرة التي من شأنها أن تشهد لموقفه من طبيعة المنطق. لكن قسمته للفلسفة إلى فلسفة نظرية وفلسفة عملية، حملت تلامذته ودارسيه على الاعتقاد أنه يجعل المنطق مدخلا وآلة لها. أما مواقف تلامذته وعموم المشائين من المسلمين وغير المسلمين فقد كانت أكثر وضوحاً بخصوص هذه النقطة. وهكذا فقد هاجم الاسكندر الأفروديسي (ت. حوالي 215 م) موقف الرواقية، مدافعاً عن كون المنطق مجرد آلة οὐκ ὡς οὐκ للفلسفة. ومن هنا جاءت تسمية الأرغانون التي اشتهر بها منطق أرسطو، وإن كان الرجل لم يستعمل قط هذه التسمية²⁹. ويسهل أن نعثر في نصوص الفلاسفة المسلمين ما يشهد لتبنيهم لمثل هذا الموقف الأداتي الذي يعتبر «المنطق أداة للفلسفة، تحضيرية، ومن ثم خارجية عن هذه»³⁰.

26- جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق؛ دراسة ومنتخبات، تونس: مركز النشر الجامعي، 1999، ص 17-18. ولا شك أن رؤية للمنطق مثل رؤية الرواقية لا تسعف المرء نهائياً في نقل المنطق إلى تقاليد علمية أخرى. إن منجزاً مثل منجز الغزالي يظل ملغى من وجهة نظر هذه.

27- يشير ديوجين اللايرسي إلى بعض أعلام الرواقية الذين اتفقوا على «تقسيم الفلسفة إلى ثلاثة فروع: الفيزياء والأخلاق والمنطق»، من قبيل زينون الكتيومي (حوالي 261-335 ق. م.) وخرسيبيوس (210-280 ق. م.) وأبولودور وأدروموس وديوجين البابلي (150-240 ق. م.) وبوسيدونيوس (51-135 ق. م.). انظر: ديوجين اللايرسي، مرجع مذكور، ص 64.

28- يشير فهمي جدعان إلى أن تعريف الفيلسوف الكندي للفلسفة يدنو من تعريف الرواقية؛ غير أننا لا نجد لديه موقفاً واضحاً بخصوص طبيعة المنطق. ويرجع سبب ذلك إلى غياب الوعي عند الكندي بهذه المسألة التي كانت موضع خلاف. هذا الغموض لم ينج منه أبو نصر الفارابي الذي يتبنى أحياناً تعريفاً قريباً من ذلك الذي تبنته الرواقية وأحياناً أخرى يتبنى موقفاً أرسطياً يعتبر المنطق أداة ومدخلاً للفلسفة لا جزءاً منها. انظر: فهمي جدعان، مرجع مذكور، ص 102.

29 - Cf. Ibrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe*, p. 49.

30- Robert Blanché, *la Logique et son Histoire*, p. 106.

أما الموقف الذي يعتبر المنطق جزءاً من الحكمة النظرية، فإنه من الصعب أن نجد نصوصاً لفلاسفة مسلمين يذهبون هذا المذهب، وربما يعود ذلك إلى التداخيات الإيديولوجية والمذهبية اللازمة عن هذا الموقف، بحيث يغدو المنطق آنذاك معنياً مباشرة بالدعوى الميتافيزيقية والفيزيائية³¹.

لكن الخوارزمي يشير إلى موقف رابع يجمع بين رأيي الأرسطية والرواقية، ولا نجد نصوصاً واضحة يمكن عدّها على هذا الموقف الذي يرجعه المؤرخون إلى الأكاديميين الجدد³². غير أن فهمي جدعان يقرب مواقف إخوان الصفا وابن الهيثم من موقف الأكاديميين الجدد الذين يجمعون في طبيعة المنطق بين كونه جزءاً من الفلسفة وكونه مدخلاً لها دون أن يروا في ذلك أدنى تناقض³³.

ليس هاهنا مجال لأن نتجزّ تاريخاً لهذه المسألة في الكتابات الفلسفية الإسلامية، لذلك سنقتصر على بعض الأعلام فقط: يقارب الفارابي المنطق بنحو من التمثيل المركب قائلاً: «إن القوانين المنطقية التي هي آلات يمتحن بها في المعقولات ما لا يؤمن أن يكون العقل قد غلط فيه أو قصر في إدراك حقيقته تشبه الموازين والمكاييل التي يمتحن بها كثير من الأجسام ما لا يؤمن أن يكون الحس قد غلط أو قصر في إدراك تقديره، وكالمساطر التي يمتحن بها في الخطوط ما لا يؤمن أن يكون الحس قد تحير أو

31- يهمل جدعان الموقف الثاني الذي يذكره الخوارزمي الذي يعتبر المنطق جزءاً من الحكمة النظرية، ويكتفي برد المواقف الثلاثة الأخرى إلى المواقف اليونانية الثلاثة، وهي مواقف كل من الرواقية والمشائية والأكاديميين الجدد. ربما لأن النصوص لم تسعف جدعان. لذلك لم يكن أمامه سوى أن يخلص إلى القول: «إن ثلاث قسّمات للفلسفة انتشرت في الإسلام: القسمة الأولى تجعل من المنطق توطئة للفلسفة وآلة له؛ وهذا هو التصنيف المشائي. والقسمة الثانية تجعل من المنطق جزءاً من الفلسفة؛ وهي قسمة الرواقيين. والقسمة الأخيرة تجعل من المنطق آلة وجزءاً من الفلسفة في نفس الآن؛ وهي قسمة الأكاديميين الجدد؛ فهمي جدعان، مرجع مذكور، ص 106.

32- عن الأكاديميين الجدد وموقفهم التوفيقى، انظر Victor Brochard, *les Sceptiques Grecs*, Paris: Vrin, 2. éd., 1923, (93-208).

33- Cf. Fahmi Jaddān, op. cit., p. 105.

ويرمي جدعان إخوان الصفا وابن الهيثم بالغموض في الموقف من المنطق؛ هذا مع أنه لا يعتمد في رصد موقف ابن الهيثم مثلاً سوى على رواية ابن أصيبعة في عيون الأنباء. ثم أليس هذا الذي يمكن أن يوصف بالغموض هو نفسه الموقف الثالث الذي يجمع بين الموقفين الأرسطي والرواقي؟ وعموماً فكل الفلاسفة قبل ابن سينا إما لم يكونوا على وعي بالاختلاف الذي حصل بخصوص طبيعة المنطق، وإما أنهم تبنوا موقفاً غير محدد. وفي هذا الموقف يلتقي فهمي جدعان مع إبراهيم مذكور. (ص 101، 105-104).

غلط في إدراك استقامته»³⁴. ربما كان تشبيه الفارابي المنطق بالآلة وتمثيله له بآلات الكيل والقياس أوفى بالغرض، بالنظر إلى 'كونيتها'، مقارنة بآلة التذكية الرشدية. أما ابن سينا الذي استفاد من أعمال الفارابي في هذا الباب، باب التوطئة إلى العلوم والصنائع المنطقية، فقد قلل من أهمية التعارض بين بين الموقفين الرواقي والمثالي؛ إذ «أن لا تناقض بين من يجعله جزءا، وبين من يجعله آلة [...] فكون المنطق جزءا يكون أعم من كونه آلة، وليس هو جزءا من الشيء الذي هو آلة له فإنه ليس جزءا لما هو آلة له، وهي العلوم التي تكال بالمنطق وتوزن بعبارة [...] وليس افتراق كونه جزءا وكونه آلة افتراقا بمعنيين متباينين على الإطلاق، بل بمعنيين أحدهما أخص والآخر أعم. [...] فهكذا يجب أن يتصور. وإن كان ما قاله فاضل المتأخرين في نصرة من رأى أن المنطق آلة، وليس بجزء، هو أتم ما يمكن أن يقال فيه»³⁵. يبرر ابن سينا سبب حمل المنطق لاسم الآلة: «وأما كونه آلة فلأنه يعين. وليس كل معونة، فإن المعرفة قد تعين في معرفة أخرى على أن تكون مادة، وتعين على أن تكون مكيالا، وميزانا، ولا تكون مادة البتة، وإن كان المعيار قد يمكن أن يجعل بوجه من الوجوه جزءا أو مادة. فإننا إذا قلنا مثلا: كل متحرك جسم، والنفس ليست بجسم، واقتصرنا على ذلك، وأنتجنا: فالنفس ليست بمتحركة؛ لم يكن هنا مادة منطقية البتة، ولم يكن المنطق بوجه من الوجوه معينا في هذا من حيث أنه مادة، بل من حيث هو مكيال يعرفنا أن هذا التأليف منتج [...] فالمنطق ليس معينا في العلوم على أن يؤخذ مادة فيها من حيث مطالبها مطالب غير منطقية»³⁶.

ومع أن ابن سينا يبسط في الفصل الثاني من كتاب القياس باقي الأسباب التي جعلت الناس يعتبرون المنطق جزء علم أو آلة، فإنه لا بد بالمقابل من القول إنه يذهب إلى

34- الفارابي، إحصاء العلوم، نشرة عثمان أمين، القاهرة: مطبعة السعادة، 1931، ص 13. يقول ابن تيمية: «هؤلاء يقولون إن المنطق ميزان العلوم العقلية ومراعاته تمصم الذهن عن أن يغلط في فكره [...] ولكن ليس الأمر كذلك. فإن العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك، لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين، ولا يقلد في العقلات أحد؛ بخلاف العربية فإنها عادة تقوم لا تعرف إلا بالسمع، وقوانينها لا تعرف إلا بالاستقراء؛ بخلاف ما به يعرف مقادير المكيالات، والموزونات والمذروعات والمعدودات فإنها تقتصر إلى ذلك غالبا. لكن تعيين ما به يكال ويوزن بقدر مخصوص أمر عادي، كمادة الناس في اللغات. وقد تنازع علماء المسلمين في مسمى الدرهم والدينار هل هو مقدر بالشرع أو المرجع فيه إلى العرف؟ على قولين أحدهما الثاني. وعلى ذلك يبنى النصاب الشرعي هل هو مائتا درهم بوزن معين أو مائتا درهم مما يتعامل بها الناس واعتبار تقديرها؟: الرد على المنطقيين، ص 26-27.

35- ابن سينا، كتاب القياس، تحقيق سعيد زايد، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، القاهرة: 1964، ص 10.

36- ابن سينا، كتاب القياس، ص 12-11.

حد إفراغ البحث في طبيعة المنطق من كل معنى، يقول: «والمشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول: أما من الباطل، فلا أنه لا تناقض بين القولين، فإن كل واحد منهما يعني بالفلسفة معنى آخر؛ وأما من الفضول، فإن الشغل بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدي نفعاً».³⁷ قد نسلم أن لا تناقض كما أظهر ابن سينا بين كون المنطق آلة وكونه جزء علم، ولكن هذا لا يعني تمام المطابقة بينها، وهو ما اعترف به أيضاً. ربما تكون تلك الاختلافات البسيطة أحياناً مجالا لبلورة مواقف مذهبية بعينها. ولا شك أن حيثيات تاريخية وعقيدية ما كانت وراء مثل ذلك النقاش. وبهذا المعنى يمكن أن نقول إن سياق ابن سينا ربما هو الذي حملته على نزع الجدوى من ذلك النقاش. وعلى أية حال فهو ليس سياق ابن رشد. لهذا يمكن أن نفترض أنه ما كان لابن رشد أن يطرح مسألة آلية المنطق من جديد لولا وجود دواعٍ حقيقية حملته على أن يخصص لها مجهوداً كبيراً.

وقد أكد صراحة في خواتم الفصل والكشف وتهافت التهافت أنه كان مضطراً فيها لقول ما لم يكن في حاجة إلى قوله لو كان في زمان غير ذلك الزمان³⁸.

وبالجملة فلم يول الفلاسفة والمناطق المسلمون منذ البداية أهمية للوضع المسألي لطبيعة المنطق؛ وربما ما كان ليحصل وعي تدريجي بهذه المسألة إلا بعد أن ترجمت الأعمال اليونانية التي تضمنت تاريخاً للخلاف بخصوص طبيعة المنطق وعلاقته

37- ابن سينا، المدخل، مرجع مذكور، ص 16. ويجدر أن ننبه إلى حكم يان لوكاسفشت الذي يقول: «كان هناك نزاع بين المدارس الفلسفية اليونانية القديمة حول صلة المنطق بالفلسفة. فزعم الرواقيون أن المنطق جزء من الفلسفة، وقال المشاؤون إن المنطق آلة الفلسفة. وذهب الأفلاطونيون إلى أن المنطق جزء من الفلسفة وأنها على السواء. وليس لهذا النزاع نفسه أهمية خاصة، إذ يبدو أن المسألة المتنازع عليها تعتمد في حلها بقدر كبير على الاصطلاح. ولكن المشائين جاؤوا بحجة تستحق منا الانتباه: نظرية القياس الأرسطية، ترجمة عبد الحميد صبره، الاسكندرية: منشأة المعارف، 1961، ص 26.

38- يشير الدارسون إلى أنه لم يكن أمام ابن رشد من خيار آخر سوى العمل على التشريع للمنطق والفلسفة في أرض الإسلام. فقد كان بعض المتكلمين والفقهاء المعاصرين له يشككون في المنطق اليوناني وفي فائدته. وكان هؤلاء، كما يقول استقان هارفي Steven Harvey، يعتمدون نقد أبي حامد الغزالي للفلسفة، حتى وإن كانوا جاهلين أو على الأقل غير مقتنعين بدراسة المنطق، على غرار الغزالي. وقد ظهر الهجوم المباشر لابن رشد على المتكلمين في أعماله غير البرهانية بشكل مفاجئ وحاسم بين 1179 و1180، مع كتبه فصل المقال وتهافت التهافت والكشف. في هذه الكتابات، كان ابن رشد مضطراً لقول ما لم يكن في حاجة إلى قوله لو كان في زمن غير ذلك الزمن، وقد عبر عن هذا صراحة. فقد اضطر إلى الحديث عن التوافق بين الدين والفلسفة؛ وهو ما كان ليفعل هذا لو كان في شروط أخرى. لم تترك الحيثيات التاريخية له من خيار آخر. انظر:

Steven Harvey, 'Averroes' use of examples in his Middle Commentary on the Prior Analytics, and some remarks on his role as Commentator', *Arabic sciences and philosophy*, vol. 7, 1997, p. 106

ببأقي العلوم. وإذا احتكنا إلى المنشور من النصوص فإنه يمكن أن نقول فعلا إن ابن سينا كان أول من برز عنده هذا الوعي بضرورة إيجاد حل لهذا التنازع بخصوص طبيعة المنطق. غير أن الحيز الذي شغلته هذه المسألة عند ابن سينا والحدّة التي تحدث بها عنها يظهران، من جهة أخرى، أن هذه المسألة كانت قد تغلّغت في الفكر الإسلامي وبدأت تشغل النظائر. من هنا يمكن أن نستنتج أن هذا النوع من الاصطفا في المواقف الذي يشير إليه الخوارزمي كان موجودا قبل ابن سينا، وإن كانت النصوص لا تسعفنا دائما.

أما الفيلسوف ابن رشد فقد جاء في لحظة متأخرة نسيا من لحظات هذا النقاش، لذا يبدو لنا مقبولا جدا أن نفترض أن يكون النقاش الواسع الذي أثير حول هذه المسألة، والذي لا شك أنه قد أصبح من أدبياتها، بمثابة الخلفية الفكرية التي تقف وراء مواقف ابن رشد من طبيعة المنطق. ومن الصعب أن نفصل بين هذا التراث الذي خلفته هذه الكتابات وبين استعماله اسم الآلة سواء في تعريفه للمنطق أو في تشبيهه بآلة التذكية.

2. المنطق بين الأخذ والرد

كان من مقتضيات تمثيل ابن رشد آلة النظر الفلسفي بآلة التذكية أن عمد إلى تحييد آلة التذكية، أعني إلى نزع كل سمة ثقافية عنها، والنظر إليها بوصفها أداة محايدة لا اسم لها ولا هوية ولا تاريخ؛ وكأن حياة الآلة وهويتها تقومان في قابليتها للاشتغال وللتوظيف. هذا المقتضى الأولي هو الذي فتح أمامه إمكانية العمل على تحييد آلة النظر العقلي، والنظر إليها على أنها صور عقلية بدون مواد، أو هياكل وسلاسل لا مضامين لها.

ويجدر بنا أن نذكر هنا أن ابن رشد قد ذهب في هذا الرأي مذهب "خصمه" أبي حامد الغزالي الذي كان قد اعتبر المنطق آلة لا دخل لها لا بالإثبات ولا بالنفي في ما يتعلق بالحقائق العقدية. وكان الغزالي قد استثنى، كما هو معلوم، المنطق من نقده للفلاسفة، ومن ثم تبرئته من تبعات ضلالتهم الميتافيزيقية. وفي الواقع، فقد كان يدافع عن خلوص المنطق اليوناني وخلوه من كل تصور للعالم، ومن ثم عن صلوحه للعلوم الإسلامية بحصر المعنى. لذلك يصح القول إن الهم الأساسي الذي شغل الغزالي في كتاباته المنطقية كان هو حمل علماء الأصول، أصول الدين وأصول الفقه، على قبول المنطق عموما ومنطق ابن سينا خاصة.³⁹ أو بعبارة أخرى «لقد تحمل الغزالي مسؤولية التقريب العقدي للمنقول

39- Harvey, ibid, p. 103.

المنطقي»⁴⁰ من منطلق أساس هو تحييد هذا المنقول وتبرئته.⁴¹ ولذلك يمكن النظر إلى الكتابات المنطقية للغزالي على أنها أيضا «أعمال موجهة إلى الجمهور، سعى فيها إلى أن يجعل المنطق ضروريا لتعلم الدين الإسلامي من خلال استعمال أمثلة لاستدلالات فقهية وكلامية»⁴². أي أن لا يكون المنطق آلة للفلسفة فحسب، بل وللدin كذلك. ومن لم يُحط بالمنطق لا ثقة له بعلمه، كما يقول الغزالي.

وفي هذا السياق، ينه الدارسون إلى عظم دور الغزالي، حجة الإسلام، لا فقط في تطور المنطق العربي، وإنما أيضا في بقاء المنطق في محيط الإسلام. ففي ظل شيوع نوع من التوجس من المنطق، كان لإقدام الغزالي على دعم الرأي القائل بأن المنطق أداة لتمييز طرق التفكير السليم عن الطرق الفاسدة، دورا حاسما أدى إلى الاعتراف بأهمية المنطق وقبوله من الناحية الدينية؛ ومن ثم إعماله في كل المعارف والعلوم. فليست الفلسفة وحدها هي التي تحتاج المنطق، بل تحتاجه الدراسات الدينية والطبية والكلامية وغيرها.⁴³ ومن هذه الجهة يمكن أن نقول إن الغزالي قد أعمل التعريف المشائي للمنطق إعمالا حرفيا؛ سواء في تبنيه لأداتية المنطق وحياديته أو في توطئته لكتابه المستقصى من علم الأصول بمقدمة منطقية.⁴⁴

لكن، وعلى الرغم من كل الجهود والمحاولات التي بذلها الغزالي من أجل ردم الهوة بين المنطق والعلوم الدينية، فإن فقهاء ومتكلمين معاصرين له ولاحقين ما كانوا ليطمئنوا تماما لمنطق الشيخ الرئيس الذي كان المرجع بالنسبة لأبي حامد؛ بل يمكن أن نقول إن الغزالي نفسه تعرض لأشد الانتقادات بسبب من محاولاته تلك. من هنا فقد كان دفع ابن تيمية لدعوى الغزالي من جهة دعوة الغزالي إلى تحييد المنطق وتعميم

40- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 339.

41- طه عبد الرحمن، 'مشروعية علم المنطق - ب-'، مرجع مذكور، ص 97.

42- Steven Harvey, op. cit., p. 103.

43- نيقولا ريشر، مرجع مذكور، ص 180-179، 193، 195.

44- ويمكن أن نقول، من الناحية التاريخية، إن عملية فصل المنطق عن الفلسفة في العالم الإسلامي قد سهلت مأمورية قبوله من الناحية الدينية. وشيئا فشيئا صار المنطق آلة معينة من الناحية الدينية، كما أصبح جزءا ثابتا من المنهج الرسمي لطلاب الدراسات الدينية في المدارس. لكن المنطق لم يتحرر من جميع الشكوك دفعة واحدة، كما أن ثمن هذا التحرر كان غاليا. ويقول نيقولا ريشر في هذا المعنى: «إن المنطق في تحقيق السلم بينه وبين الدين على فرض نجاحه في ذلك نجاحا مطلقا، لم يكن ليتخذ نفسه دون أن يدفع الثمن، فبايتعاده عن الفلسفة وأنخرطه جزءا من التعليم الديني المتقدم، أصبحت دراسته عقيمة ومنطوية؛ نيقولا ريشر، مرجع مذكور، ص 197-196.

استعماله⁴⁵. فإذا كان الرجل قد عمد، كأساس لقوله بمشروعية الاشتغال المنطقي، إلى فصل المنطق عن الإلهيات وتبرئته عنها، فإن ابن تيمية ذهب عكس ذلك تماما، معتبرا أن أحد أصول فساد أقاويل الفلاسفة الإلهية إنما هو بالذات تأسيسها على المنطق⁴⁶؛ بل إن الفصل بين المنطق والمعتقدات، لهُو دليل على الجهل بصناعة المنطق؛ إذ يقول في هذا المعنى: «قد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه، ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساد، ولا ثبوت حق ولا انتفائه؛ وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكره في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات»⁴⁷. لذلك فإن أغاليط الفلاسفة المؤسسة على الأصول المنطقية هي «سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجرُّ إلى الزندقة»⁴⁸. وعموما فالغزالي، حسب ابن تيمية، هو «أول من مزج المنطق بأصول المسلمين»⁴⁹، بعد

45- حول دعوة الغزالي إلى تحييد المنطق واعتباره آلة مفصولة (أصلا ونتائج) عن المجالات العلمية التي يمكن أن يستعمل فيها انظر كتابه، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، نشرة فريد جبر، ط2، بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1969، ص 103؛ وعن اعتراض ابن تيمية على أطروحة الغزالي وغيره من الذين تبنا رؤية آلية للمنطق، انظر، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق م. رشاد سالم، الجزء الأول، الرياض: دار الكتوز الأدبية، 1391، ص 218. ومع أن الغزالي يمكن أن يعد، بناء على شواهد نصية، أكبر خصم لابن تيمية، فإن الأستاذ طه عبد الرحمن يرى فيهما مجهودين متكاملين، حيث يعتبر صنيع الغزالي نموذج «التقريب العقدي» للمنطق، بينما ابن حزم هو نموذج «التقريب اللغوي الاختصاري»، فيما تمثل مجهودات ابن تيمية نموذج «التقريب المعرفي» للمنطق. انظر تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت/ البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995، ص 380-329. وفضلا عن أن كل واحد من هؤلاء هو الأفضل في مجاله، إذ أن ابن حزم مثلا يتفوق على غيره - كأن نقول الفارابي مثلا- في مجال التقريب اللغوي، فإن هؤلاء، على تباين مواقفهم من المنطق عموما ومن منطق أرسطو خاصة، يستوفون في نظر طه عبد الرحمن ما اصطلاح عليه بشروط المجال التداولي. يقول: «نستنتج من هذا [صنيع ابن حزم والغزالي وابن تيمية] أن المنقول المنطقي لم يحظ بالقبول في مجال التداول الإسلامي العربي، حتى استبدلت أشكال تقريبيه الثلاثة بوصفه التجريدي وصفا تسديديا يصله استعماليا باللغة العربية، واشتغاليا بالمقيدة الإسلامية، وإعماليا بالمعرفة الإسلامية العربية، وهذا هو بالذات مضمون دعوى التقريب التداولي؛ نفسه، ص 380.

46- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، لاهور: إدارة ترجمان السنّة، 1976، ص 4.

47- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ص 218.

48- درء تعارض العقل والنقل، ص 218.

49- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 337. يقول أيضا: «إنما دخل هذا في كلام من تكلم في أصول الدين والفقه بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة. فإن أبا حامد وضع مقدمة منطقية من أول المستصطفى، وزعم أن من لم يحط بها علما فلا ثقة له بشيء من علومه؛ الرد على المنطقيين، ص 14-15. انظر أيضا، ص 194. وعن محدودية استقادة الغزالي من المنطق وانتفاعه منه في حل المسائل العويصة التي اعترضته، يقول: «والمنطق الذي كان يقول فيه ما يقول ما حصل له مقصوده، ولا أزال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة؛ نفسه، 198.

أن «لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفتون إلى طريق المنطقيين، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها»⁵⁰. وبسبب ما وقع من الغزالي صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم، «حتى صار من يسلك طريق المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا»⁵¹.

تصعب على المرء مجازاة ابن تيمية في حكمه بتجهيل الغزالي بخصوص صناعة المنطق، كما تصعب مجاراته في ذلك التعميم، الذي يبدو أن القصد منه ليس هو رصد ما حصل فعلا، وإنما وصف موقف الغزالي بالابتداع وربما بالشذوذ.⁵² لكن، لعل الغزالي كان حسن النية في النظر إلى المنطق كألة يمكن أن تُشَد أوصال العلوم الإسلامية؛ لكن بالمقابل، وبغض النظر عن خلفيات كلام ابن تيمية وأغراضه، فإننا نرى أنه كان في وصله الآلة المنطقية بسياقاتها الثقافية والدلالية أقرب إلى إدراك حقيقتها.

أما ابن رشد فقد كان مضطرا في فصل المقال لأن «ينظر على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح شرعا أم محظور أم مأمور به...»⁵³. من هنا لم يكن أمامه سوى أن «يسلم بأن المنطق هو بمثابة [آلة] سلاح - ونستعمل هنا عبارة تقي الدين السبكي (ت. 756هـ / 1355 م) - قد يأخذه شخص يجاهد به في سبيل

50- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 337.

51- الرد على المنطقيين، ص 198.

52- يقول ابن تيمية: «فمن قال إنه فرض كفاية، وأن من ليس له به خبرة فليس له ثقة بشيء من علومه: فهذا القول في غاية الفساد من وجوه كثيرة التعداد؛ نقض المنطق، حقق الأصل المخطوط وصححه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع ومحمد حامد الفقي، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، 1951، ص 155. وانظر أيضا مجموع فتاوي ابن تيمية، (المجلد التاسع: المنطق)، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز، ط. 3، المنصورة: دار الوفاء، 2005، ص 7. ويقول أيضا: «لا تجد أحدا من أهل العلم حقق علما من العلوم وصار إماما فيه مستعينا بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها فالأطباء والحساب والكتاب ونحوهم يحققون ما يحققون من علومهم وصناعاتهم بغير صناعة المنطق؛ نفسه، 168. وربما كان السجال وراء هذا النوع من التعميم الذي يذهل عن ما كان من تفاعل بين المنطق والعلوم. فالطبيب مثلا يستدل بالشاهد على الغائب والجلي على الخفي؛ وهذا يعني أنه في حاجة إلى نظرية في القياس والاستدلال بالعلامات. هذا فضلا عن أنه لا واحد من الأطباء عبر عن استغناء المبدئي عن المنطق، ولا بالأولى عن نفوره منه.

53- ابن رشد، فصل المقال، ف 1.

الله وآخر يقطع به الطريق»⁵⁴. ومع أن ابن رشد كان يستعيد موقف الغزالي بمعنى ما، فإن هذا الأخير لم يكن في نظره سوى مسفسط أو مغلط⁵⁵. هذا فضلاً عن كونه لم يذهب مذهب الغزالي في اعتبار المنطق آلة للدين أيضاً، كما يمكن أن نفهم من استغناءه في مختصر المستصفي عن المقدمة المنطقية التي وضعها أبو حامد مدخلا للمستصفي من

54- يقول نص فتوى الإمام تقي الدين السبكي: «مسألة في رجل أراد الاشتغال بالعلوم الإسلامية فهل يكون اشتغاله بالمنطق نافعا له ويثاب على تعلمه وهل يكون المنكر عليه جاهلاً؟ أجاب الشيخ الإمام رحمه الله: الحمد لله، ينبغي أن يُقَدِّم على ذلك الاشتغال بالقرآن والسنة والفقه حتى يتروى منها، ويُرسخ في ذهنه الاعتقادات الصحيحة وتعظيم الشريعة وعلماؤها وتنقيص الفلسفة وعلماؤها بالنسبة إلى الاعتقادات الإسلامية. فإذا رسخ قدمه في ذلك وعلم من نفسه صحة الذهن بحيث لا تتروّج عليه الشبهة على الدليل، ووجد شيئاً دينياً ناصحاً حسن العقيدة، أو من ليس كذلك لكنه لا يَرَكُنُ إلى قوله في العقائد، فحينئذ يجوز له الاشتغال بالمنطق، وينتفع به ويعينه على العلوم الإسلامية وغيرها. وهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث، وليس في المنطق بمجرده أصلاً. ومن قال إنه كفر أو حرام فهو حاله لا يعرف الكفر ولا التحريم ولا التحليل فإنه علمٌ عقلي محض كالْحِسَاب. غير أن الحساب لا يجر إلى فساد لأنه إنما يستعمل في فريضة شرعية أو مساحة أو مال لا يزدري صاحبه غيره وليس مقدمة لعلم آخر فيه مفسدة. والمنطق وإن كان سالماً في نفسه يتعاظم صاحبه ويزدري غيره في عينه، ويبقى يعتقد في نفسه سقاماً نظر من لا يحسنه؛ وينفتح له به النظر في بقية علوم الحكمة من الطبيعي الذي ليس فيه [...] الخطأ، والإلهي الذي أكثر كلام الفلاسفة فيه خطأ منابذ للإسلام والشريعة. فمن اقتصر عليه ولم تصنَّه سابقة صحيحة خشي عليه التزندق أو التغفل باعتقاد فلسفي من حيث يشعر أو من حيث لا يشعر. هذا فصل القول فيه، وهو كالسيف يأخذه شخص يجاهد به في سبيل الله وآخر يقطع به الطريق. انتهى؛ ضمن فتاوى السبكي، الجزء الثاني، بيروت: دار المعرفة، 1356هـ، ص 644-643. ومع أن الموقف المشائي الذي يعد المنطق توطئة للفلسفة هو الذي يسعف أكثر في الفصل بين المنطق والفيزياء والميتافيزيقا، فإن الفقيه الشافعي ابن الصلاح (ت. 643هـ/1245 م) قد كان قد ذهب، قرن قبل السبكي، إلى اعتبار المنطق شراً من هذه الجهة بالذات؛ أعني من جهة أنه مدخل إلى الشر الذي هو الفلسفة. يقول: «وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، [...] وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشرة والرقاعات المستحدثة وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله؛ فالافتقار إلى المنطق أصلاً وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فتعاقب قد أغنى الله عنها بالطريق الأقوم والسبيل الأسلم الأطهر لكل صحيح الذهن، لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية. لقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة. ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به. فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم، ويخرجهم عن المدارس، ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام لتخمد نارهم وتمحى آثارها وآثارهم، يسر الله ذلك وعجله؛ فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، حلب: دار الوعي، 1983، ص 71.

55- Harvey, op. cit., pp. 103-105.

علم الأصول، معتبرا صنيعة من باب الخلط⁵⁶.

من هنا يتضح أن ابن رشد لم يساير الغزالي كلية في نظريته إلى المنطق، حيث يظهر أنه كان واعيا بأن المنطق أعظم من أن يرد إلى آلة؛ لكن دواع طارئة - لعلها مرتبطة عموما بالحاجة إلى التشريع للنظر العقلي في الإسلام - هي التي حملته على اختزاله إلى مجرد آلة محايدة. لهذا يجب تقييد الحكم بخصوص تصور ابن رشد لآلية المنطق، إذ لا ينسحب على سائر كتاباته.

3. طبيعة المنطق عند ابن رشد: النظر والعمل

يمكن أن نعتبر تمثيل ابن رشد آلة النظر الفلسفي بآلة التذكية جزءا من عملية تمثيلية أوسع هي تشبيه النظر بالعمل عموما. لذلك فإنه يمكن تعدية كل الأحكام المتعلقة بالعمل وبأجزائه إلى النظر وأجزائه؛ أعني آلاته. وفي هذا قال أبو الوليد: «وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل أو الأمر الضروري أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها [...] والقياس المطلق وكما أنواعه، وأجزاء القياس [...]، فقد يجب على المؤمن بالشرع، الممثل

56- يقول ابن رشد: «وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك. ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها؛ مختصر المستصفي، ص 37-38؛ أما أبو حامد فكان قد كتب: «نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان وتذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامها على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم. وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا. فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فإن ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه؛ المستصفي من علم الأصول، تحقيق سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997، ص 30. أثار موقف ابن رشد من مقدمة الغزالي الكثير من النقاش بين الباحثين، انظر عينة منه، طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 128-127؛ حمو النقاري، 'حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد'، مجلة مقدمات، ع. 15، شتاء 1998، ص 61-53؛ وقارن بعبد المجيد الصغير، 'الدلالات الفكرية والسياسية لحضور مستصفي الغزالي عند ابن رشد'، مجلة مقدمات، مرجع مذكور، ص 52-44. ألا يمكن أن نفترض أن الأصل في التشبيه على إمكان ترك هذه المقدمة هو الاختيار الذي تركه الغزالي للقارئ من جهة ووعي ابن رشد بكون المنطق في الفلسفة يحتل نفس المنزلة التي يحتلها علم الأصول في الشريعة؟ بينما يقدم عادل فاخوري دعوى مفادها أن: «قيام هذا العلم [يعني علم الأصول]، مستقلا بذاته، لا يعني أنه معاند لمنطق اليونان، بل هو تنمته له، ولذلك استهل بعض متأخري الأصوليين أبحاثهم بمقدمة عن المنطق، كما استخدموا بعضا من مصطلحاته وطرقه في علمهم؛ الرسالة الرمزية في أصول الفقه، ط. 2، بيروت: دار الطليعة، 1990، ص 9.

أمره بالنظر في الموجودات، أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تنتزّل من النظر منزلة الآلات من العمل»⁵⁷.

الحصيلة	الحكم	الواسطة	مجال توظيف الآلة	
النظر الأتم	من الضروري أو من الأفضل	القياس المطلق وأنواعه	النظر في الموجودات	النظر
العمل الأتم	من الضروري (أو من الأفضل؟)	الآلات	العمل في الموجودات	العمل

لما كان من شأن صاحب صناعة الفلسفة أن ينظر في الموجودات، فإنه لا بد قبل ذلك أن يعرف هذه الأشياء التي تنزل من صناعة الفلسفة منزلة الآلات من العمل. وإذا ظهر أن المقصود بالآلات هنا هي الأقاويل أو الأقيسة المنطقية وأجزاءها، فقد اتضح من هذا التمثيل دور الآلة، أعني دور تتميم الفعل سواء أكان نظرا أو عملا، إذ هي واسطة بين الفاعل والمنفعل، تُوصِل أثره إليها إن كان فعلا عمليا، وتُعينه على المعرفة التامة بالموجودات وبعللها، إن كان فعلا نظريا.

يبدو لأول وهلة أن أبا الوليد قد لجأ إلى قياس المساوي لإظهار ضرورة الأقاويل المنطقية للصناعة الفلسفية. وفي الحقيقة، إنه يخاطب المعلوم بذاته عند كل إنسان، إذ لما كان من البين بذاته أن كل عمل تلزمه آلات، فالتفلسف من جهة ما هو عمل نظري هو أيضا تلزمه آلات. لكن إن نحن أخذنا بعين الاعتبار الأولوية التي يحظى بها النظر بالقياس إلى العمل، وهو أمر غير مصرح به هنا، قلنا إن نوع التمثيل الذي استعمل ليس هو قياس المساوي وإنما هو قياس الأولى. فإذا كان كل عمل، على بساطته، يحتاج ضرورة قبل مباشرته إلى آلات وعُدَد، فإنه يصبح الأولى أن تحتاج 'الممارسة' النظرية إلى هذه الآلات.

يتوقع ابن رشد وجوب معرفة آلات النظر للناظر في الموجودات ولا يجزم بذلك؛ وهذا ما لا يمكن أن نتبينه ما لم نربط بين هذا التوقع 'الغامض' وبين مفهومي الضروري والأفضل. ونرى أن هذين المفهومين كانا كافيين لتحديد أصناف الناس والتمييز بين العلماء

57- ابن رشد، فصل المقال، ص 88-87، ف 6. ولنا أن نساءل عن ما إذا كان ابن تيمية قد اطلع عن موقف ابن

رشد من المقدمة المنطقية التي وضعها الفزالي للأصول. ألا يمكن القول إن موقف ابن رشد يفرغ اعتراض ابن

تيمية - بخصوص هذه النقطة - من موضوعه؟

وغيرهم؛ أعني: التمييز بين من تدخل عنده معرفة الله ضمن الأمر الضروري ومن تدخل عنده ضمن الأمر الأفضل فقط؛ والتمييز بين من يدخل عنده تسديد هذه المعرفة بالآلات المتممة ضمن الأمر الضروري، ومن يدخل عنده ضمن الأمر الأفضل. غير أن ابن رشد يتوقع هنا ولا يجزم؛ لأنه يبني حكمه هذا على احتمال أن تكون معرفة الآلات، والبراهين وشروطها والمقاييس وأنواعها داخلة ضمن باب الأفضل وليس من باب الضروري، الذي وحده يلزم عنه التحقيق، أقصد الجزم بوجوب معرفة آلات النظر للنظر في الموجودات.

ومع أن هذا الفهم يبدو لنا قريبا من الصواب، لاسيما وأنه يطابق الحكمين الشرعيين الواجب والمندوب، وهما الحكمان اللذان يدوران على فعل الفلسفة،⁵⁸ فإن التمثيل الذي استعمل يفيد خلاف ما يبدو. فإذا كانت منزلة الآلات من العمل هي منزلة القياس من النظر في الموجودات، وكان العمل لا يتأتى إلا بمعرفة آلاته، فإن الأمر يغدو واجبا وليس من باب الأفضل. فلما كان حصول العمل متوقفا على معرفة بآلاته، كذلك لا يمكن حصول النظر بدون آلاته.

إلا أنه رغم وجهة هذا التأويل فإننا نميل إلى التأويل الأول. فتحن عندما نفحص أشكال النظر وأشكال العمل التي يمارسها عموم الناس، ننتهي إلى أن من هؤلاء من يعمل بالآلات دون دراية بهذه الآلات، ومنهم من ينظر دون أن يكون على علم بآلات نظره، فيكون نظره غير صناعي، بل بناء على بادئ الرأي فقط. لذلك يكون من باب الأفضل للعامل وللناظر على السواء؛ أعني حتى يكون العمل والنظر فاضلين تامين، استيفاء شرط الدراية بالآلات الموجهة للعمل وبتلك الموجهة للنظر؛ ذلك أنه متى حصلت الدراية بالآلات صرنا أقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها، لاسيما وأن معرفة المصنوعات مشروطة بمعرفة صنعتها وصانعها. وبعبارة أخرى، إنه كلما كانت المعرفة بالصنعة أتم كلما كانت المعرفة بالصانع أتم. وهذان الشرطان هما ما يحدث الفوارق بين الناس في النسبة إلى الصنائع عملية ونظرية، إذ لا يستوي الذي يعمل أو ينظر وهو على دراية بآلات عمله أو نظره بمن يعمل أو ينظر ولا يعلم آلات نظره. لا يستوي من يستعمل المقاييس المنطقية عن دراية، ومن يستعملها مختلطة أو عن فطرة⁵⁹.

58- يشير ذ. الجابري إلى أن 'قد' الواردة في العبارة الرشدية الأخيرة تفيد التكرير والتوقع الوارد الحصول، وليس التقليل. انظر الجابري، في تعليقه على فصل المقال، ص 99، ه 29.

59- وقد ذهب ابن تيمية إلى القول: «والقياس ينعقد في نفسه بدون تعلم هذه الصناعة؛ نقض المنطق، ص 157. والمثال الذي يظهر به ابن تيمية هذه الدعوى هو أن المنطق مثله مثل النحو والعروض بالنسبة إلى العربية والشعر.

4. المنطق آلة أو كالألة.

كان ابن رشد يستعمل اسم الآلة بكثافة في مواضع شتى من كتبه ولأغراض مختلفة⁶⁰. فقد خصص على سبيل المثال فصلا كاملا في الكليات في الطب للنظر في الآلات الطبية. وليس المقصود بالآلات هنا فحص التجهيزات والأدوات المادية التي يستعملها الطبيب في فحص جسم المريض وإجراء العمليات كالصفد والجراحة وغيرهما... وإنما الأدوية والأغذية باعتبارها فاعلة في استرجاع صحة المريض وحفظها. فالآلة تحيل في هذا الكتاب على الأدوية والأغذية، وهي، خلاف ما ورد أعلاه، فاعلة وأفعالها كثيرة، وليست مجرد متمم للفعل أو معين عليه. ومن هذه الجهة يغدو الفاعل الحقيقي، أعني الطبيب، فاعلا بالعرض مقارنة بفعل الآلات التي هي الأدوية أو الأغذية. ومن هنا نفهم لماذا أقدم ابن رشد في فصل المقال وفي الكشف عن مناهج الأدلة على اعتبار الشريعة آلة تفعل الصحة النفسية مثلها مثل الدواء والغذاء.⁶¹

أكثر من ذلك، إنه ما كان لابن رشد أن يمثل علوم المنطق بآلة التذكية، إلا بعد أن يكون المُمَثِّل به تام المشابهة بالمُمَثَّل له. أو بعبارة أخرى مشابها له من الجهة التي حكمنا للأعرف بذلك الحكم الذي ننقله إلى الممثل له. إذ يجب أولا أن نأخذ بعين الاعتبار «أن

60- يرادف اسم الآلة أو الأداة اسم العضو، والاسمان معا ترجم بهما اسم أرغانون οργانون. نجد ابن رشد في شروحه النفسية يستعمل الآلة في سياق حديثه عن قوى النفس، وتحديدًا آلات الإدراك الحسي؛ وهو في هذا يستعيد أحد معاني اسم آلة في الإغريقي، التي تطورت من السياق الأصلي الذي استعمل فيه الاسم، وهو سياق الموسيقى؛ إذ الأرغانون في استعمالها الأول هو الآلة الموسيقية. فابن رشد يعتبر العين مثلا آلة الإبصار، انظر جوامع الحس والمحسوس، تحقيق هاري بلومبرج، كامبردج: الأكاديمية الأمريكية للقرون الوسطى، 1972، ص 4-6. ويقول أيضا عن اليد: «اليد آلة العقل التي بها يصدر عن الإنسان الأفعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع»؛ تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ط 3، بيروت: دار المشرق، 1992، ص 539. ويقول ابن رشد في تلخيص كتاب الجدل: «وأما الآلات التي هي معدة نحو فعل واحد ويمكن أن تستعمل في غيره، فإنه إن أخذ مكان ذلك الفعل الذي بالذات فعل آخر يمكن أن يستعمل فيه بالعرض، فلم يَحْدَ. وهذا يَبِّن في الآلات المحسوسة، مثل من حد السكين بأنها آلة ينجر بها. وذلك أن النجر بالذات إنما هي للقدم، لا للسكين. فإن كانت القوة معدة نحو فعل واحد لا يمكن فيها غيره، فأتى بذلك الفعل في الحد، فقد أتى به على ما يجب. كمن حَدَّ البصر بأنه القوة التي تترك بها الألوان»؛ تحقيق أحمد سليم سالم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص 236-235. ونضيف أن اسم الآلة كان له استعمال في النقاشات الكلامية حول مسألة إثبات الآلة أو نفيها عن الله سبحانه.

61- انظر ابن رشد، فصل المقال، ص 120، ف 71؛ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 149، ف 158.

إطلاق الآلة على العلوم الآلية، كالمنطق مثلا مع أنها من أوصاف النفس، إطلاق مجازي»⁶²، وأن الآلة هي المقابل العربي لكلمة أرغانون اليونانية، حتى يصبح تمثيل ابن رشد الآلة بالآلة تمثيلا وثيقا. ومن هذه الجهة، يمكن أن نقول إنه لا يصح التمثيل بآلة التذكية إلا بعد الاصطلاح بأن المنطق آلة للفلسفة، وليس غير ذلك.

إلا أن أبا الوليد لم يكن حاسما في تحديد طبيعة المنطق. فإذا كنا نجده، في معرض تحديد ما لا يجب أن تنظر فيه صناعة الجدل، يتحدث عن المنطق بوصفه «آلة لمعرفة» ما في الفلسفة العملية والفلسفة النظرية⁶³، فإننا نراه يكتب في مقالة الزاي من تفسير ما بعد الطبيعة: «إن صناعة المنطق تستعمل استعمالين: من حيث هي آلة وقانون تستعمل في غيرها، وتستعمل أيضا ما تبين فيها في علم آخر على جهة ما يستعمل ما تبين في علم نظري في علم آخر»⁶⁴. وبهذا يكون قد جمع بين قولين من أقوال الحكماء المشار إليها قبل حين. غير أن هناك إشارة مهمة منه في نفس المقالة إلى ما يميز دائرة اشتغال المنطق عن دائرة اشتغال الفلسفة الإلهية، إذ كتب في هذا المعنى: «النظر في الحدود يشترك فيها صاحب هذا العلم وصاحب علم المنطق لكن من جهتين مختلفتين وذلك أن صاحب علم المنطق ينظر في الحدود من حيث هي آلة تسدد بها الذهن نحو التصور لماهيات الأشياء وينظر فيها صاحب هذا العلم من حيث تدل على طبائع الأشياء»⁶⁵. فنظر صاحب العلم الإلهي في الحدود هو من جهة دلالة هذه على طبائع الأشياء، أما نظر صاحب علم المنطق فيها فهو من جهة أن الحدود آلة تسدد بها الذهن نحو تصور ماهيات الأشياء؛ لهذا يبدو أن المنطق ليس سوى علم آلي لا تعلق له بالمحتويات الأنطولوجية.

وكان ذهب في الضروري في الفقه إلى أن المنطق «معرفة تعطي القوانين والأحوال التي بها يتسدد الذهن نحو الصواب في هاتين المعرفتين [التي غايتها الاعتقاد والتي غايتها العمل]، كالعلم بالدلائل وأقسامها، وبأي أحوال تكون دلائل وبأيها لا. وفي أي المواضع تستعمل النقلة من الشاهد إلى الغائب وفي أيها لا. وهذه فلسفتها سبارا وقانونا، فإن نسبتها

62- التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، مادة آلة.

63- انظر، تلخيص كتاب الجدل، تحقيق محمد سليم سالم، ص 41.

64- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، تح. مورييس بويج، (3 أ.ج)، ط5، بيروت: دار المشرق، 2004، ص 749.

65- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص 943-944.

إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس في ما لا يؤمن أن يغلط فيه»⁶⁶. غير أن القوانين والأحوال المسددة للذهن غير المعرفة بهذه القوانين والأحوال؛ لأن هذه القوانين والأحوال تفوق البركار والمسطرة درجة؛ وليست الأولى كما الثانية حتى يصح التمثيل بها هنا، إذ كان البركار والمسطرة أداتين أو ألتين لهما قواعد وقوانين استعمالهما؛ هذا فضلا عن أنه يمكن اعتبار هاتين الأداتين تجسيدا لخلفيات ومحتويات تحيل على أنساق معرفية ونظرية ما. ومن هنا بعض الوهن في تمثيل ابن رشد.

أول ملاحظة نسجلها بخصوص هذه الأغراض هي أن ابن رشد قد تفادى، خاصة في فصل المقال، النظر إلى المنطق باعتباره صناعة ذات محتويات نظرية وعملية، أو الإشارة إلى أن هناك استعمالا آخر للمنطق، كما فعل في مقالة الزاي المشار إليها قبل قليل، واكتفى بحصر مجال النظر فيه على أنه آلة. والأرجح أنه قد فعل ذلك حتى يستقيم له التمثيل بالآلة التذكية، ومن ثم أن يحقق التمثيل غايته أيضا؛ منتقلا بنا من السؤال عن الآلة إلى السؤال عن الغرض منها.

لكن الملاحظة الثانية التي نود تسجيلها أيضا هي أن المنطق في فصل المقال يحتل ثلاثة مواقع ليست متقاربة تماما:

فمن جهة، إن اعتبار المنطق آلة معناه حصره في مقاييس عقلية عريّة عن المواد والمضامين. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن ابن رشد لم يكن يتحدث في فصل المقال عن المنطق بإطلاق وإنما عن القياس العقلي وعن أنواعه؛ وكان معلوما أن القياس العقلي وخاصة في صورته التي نظر لها هو وغيره من المشائين، عبارة عن هيكل صوري ترجع إليه أنواع المقاييس الأخرى، فإن هذه الآلة تغدو بذلك مستقلة ومحيدة وملزمة. فهي مستقلة لأنها غير تابعة لفئة من الناس دون غيرهم، ومحيدة لأنها لا تحمل أثر من أنشأها أول مرة، وملزمة لأنها تفرض نفسها على الجميع ليقينيتها وصورتها. وسنقف عند هاتين الخاصيتين في ما بعد.

جاء تشبيه ابن رشد بالمنطق بالآلة في صيغة تمثيل تناسبي، ينزل فيه المنطق من صناعة الفلسفة منزلة الآلة من العمل، بمعنى أن نسبة القياس العقلي إلى الفلسفة هي

66- ابن رشد، مختصر المستقصى: الضروري في الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994، ص 35. ومع أن هذا التعريف جاء في سياق تصنيف ابن رشد للمعارف والعلوم عموما، فإنه لا يظهر بشكل حاسم إن كان يقصد المنطق أم علم الأصول، أم هما معا.

نسبة الآلات إلى العمل. وبالنظر إلى الهيكل الرياضي لهذا التمثيل، فإن بين طرفي هذا التمثيل نوعاً من المساواة في النسبة: أعني أن للفلسفة آلتها، كما لباقى الصنائع آلاتها. وحسب ما يؤكد ابن رشد في الصفحات الأخيرة من فصل المقال، فهذا تمثيل يقيني وليس شعرياً، لأنه صحيح التناسب، أعني أن نسبة الآلة إلى العمل هي نسبة المنطق إلى الفلسفة. لكن العائق الذي قد يحول دون الاعتقاد في يقينية هذا التناسب يقوم أساساً في أن الآلات في العمل ليست من طبيعة العمل، إذ يسهل الفصل بينهما، فليست آلة التذكية من التذكية في شيء، وهو الأمر الذي يصعب وجدانه في الأمور النظرية.

أكثر من ذلك، يفاجئنا ابن رشد بتصريحه إن المنطق ليس يحمل اسم الآلة على سبيل المجاز أو التشبيه فقط، بل إن تعريفه يفيد أنه آلة فعلاً. فننتقل بذلك من مستوى التشبيه (آلة التذكية) ومن مستوى التناسب (منزلة المنطق من الفلسفة هي منزلة الآلات من العمل) إلى مستوى الحد. فما هي طبيعة هذا التعريف؟

الحقيقة أنه عندما ننظر في مكونات تعريف المنطق تظهر لنا الآلة بمثابة جنس في هذا التعريف. ولكن هذا الجنس ليس حقيقياً بقدر ما هو مجازي. فنكون من هذه الناحية قد انتقلنا من التعريف القائم على التشابه والتمثيل إلى 'التعريف الاستعاري' أو المجازي. حيث المنطق آلة تعصم الذهن من الزلل، لكنه لا يسمى بهكذا اسم إلا على نحو مجازي، لأن المنطق صفة من صفات النفس، كما ذكرنا. والمعروف أن ابن رشد لا يطمئن إلى التعاريف القائمة على الاستعارات والتمثيلات.⁶⁷

وهكذا فإن تمثيل ابن رشد للمنطق بالآلة لم يكن تمثيلاً اعتباطياً من أجل التقريب فقط، بل إنه يفترض مسبقاً تصوراً معيناً للآلة وللمنطق، وهو ذلك الموقف المشائي الذي كان يعد المنطق آلة للفلسفة. لذا فالرجل كان مستوعباً للدلالات التي يحملها اسم الآلة، وللتراث الواسع الذي خلفه النقاش حول مسألة طبيعة المنطق. وكأنه يريد للمخاطب أن يظل متراوفاً بين تعريف للمنطق يعده آلة وتمثيل للمنطق يشبهه بالآلة.

5. خصائص الآلة (المنطق) بين المكر والحياذ

يمكن القول أن التمثيل بالآلة كان من أجل هذه الغاية: إن الآلة تجعل بحيادها تراكم العلوم والتفاعل بين الناس ممكناً «بما أن الفقيه يتعلم ويستفيد مما شيده الأسلاف

67- انظر تفاصيل أكثر بخصوص التعريف الحقيقي والتعريف بالتمثيل، عادل فاخوري، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، ط. 2، بيروت: دار الطليعة، 1990، ص 61-51.

من معارف وعلوم تخص القياس الفقهي فكذلك يجب أن نستفيد مما شيده القدماء في مجال القياس العقلي (ولنقل علوم المنطق)، وسواء كان أولئك القدماء مشاركين لنا في الملة أو غير مشاركين، لأن علوم المنطق هي جملة مناهج وطرق «تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل». ونحن نستعين بـ'آلات' العمل في شؤوننا اليومية والدينية، «دون أن نتحرى في ذلك ما إذا كان منشؤها وصانعها مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك»⁶⁸؛ فنحن نذبح ذبائحننا وأضحياتنا مثلا بسكاكين لا نتحرى فيها أن تكون من صنع مشارك لنا في الملة، بل نتحرى فيها فقط شروط الصحة، وهي أن تكون نظيفة غير نجسة وحادة لا تعذب الحيوان إلخ... وإذا كنا نفعل هذا في حياتنا العملية الدينية وغير الدينية، فالأولى أن نفعل الشيء ذاته في حياتنا الفكرية⁶⁹.

اختار ابن رشد للتمثيل لمشروعية المنطق أو المقاييس العقلية أداة من نوع معروف، آلة من تلك الآلات التي يواجهها المرء في حياته وخبرته اليومية. ومع ذلك فهي لم تكن أداة وحسب (أداة تذكية) بل هي مثال لأداة أخرى، أعني أن استعمالها لم يكن منحصرًا في أدائها وإنما أيضا في التمثيل بها لآلة أخرى أخفى. وفي ما يتعلق بهذه الحالة فمثال آلة التذكية، يصير مفيدا في توضيح فحص ابن رشد للأداة، وفضلا عن ذلك في توضيح فحصه أدائية الأداة ومدى حيادها وشفافيتها.

وفعلا، فعندما ننظر في فصل المقال لكي نفهم أبعاد هذه الأدوات التي ألبسها للمنطق نجدها تتجلى أساسا في خاصيتين هما الشفافية والحياد. وإذا سلّمنا باعتبار المنطق آلة (للنفس)، فإنه يمكن أن ننقل إليه ما عرفنا عن باقي الآلات عند ابن رشد من خصائص. فهو يتحدث في شروح النفس مثلا عن خلو آلات الحس (قوى النفس) من الدلالات، من جهة أن هذا الخلو هو شرط اشتغال هذه الآلات اشتغالا سليما. لذلك يكون المنطق آلة مثلها في خصائص الخلو مثل باقي آلات النفس الإدراكية. وإذا أردنا أن نجعل الخصائص الذاتية التي تختص بها الآلة من حيث هي متوسطة بين الفاعل والمنفعل

68- هذا الحكم ليس مطلقا، إذ من الناس من ينظر إلى الآلة، أي آلة، على أنها حاملة لهويتها الثقافية، وأنها ليست مفصولة عن سياقها الأول.

69- محمد عابد الجابري في تقديمه لفصل المقال، ص 60.

ومتمة للفعل، فإنه يمكن حصرها في خاصيتي: 'الفراغ' و'الحياد'⁷⁰.

لعل هاتين الخاصيتين اللتين تتصف بهما الآلة، سواء كانت متوسطا أو متمما، هما ما يسمح لها بأداء وظيفتها، أي بأن توصل الأثر من الفاعل إلى المنفعل، وأن تفعل هذا دون أن تخالط ما تقبله أو أن تتلبس به. فلو كانت الآلة مثلا قابلة للاختلاط بصورة الفاعل أو المنفعل لما استطاعت أن تنقل أي فعل أو تتمه، فآلة الكيل تكيل دون أن تتلبس بما تكيل. ومن هنا يجب أن نفهم تسمية المنطق بالميزان أو المعيار أو المكيال من قبل الغزالي والفارابي وغيرهما. فالتلبس أو المخالطة هنا لا تؤدي سوى إلى توقف اشتغال الآلة؛ أي إلى أن تكف عن أن تكون آلة، باعتبارها وسيطا محايدا. ولذلك كان الجانب العدمي من الآلة في اتجاه الموضوعات والفواعل هو بالضبط ما يمكن الآلة من قبول أي فعل وإيصاله إلى المنفعل. إن «العدم المطلق» للآلة يجعلها قادرة على أن تؤدي ما لا نهاية له من الآثار، أي قابلة لأن تمتلئ بأي دلالة دون أن تمتلئ بدلالة مقيّدة ومحددة بعينها، مثلما تتمم أي فعل دون أن تختصّ بتميم فعل بعينه. ومن هذه الجهة، فآلة التذكية حسب ابن رشد لا تحمل في داخلها دلالة منشؤها الأول؛ إذ ما كاد يصنعها حتى استقلت عنه بذاتها لتصبح آلة في متناول الكل. ولو تدخل الفاعل صميميا مع الآلة، أي لو صارت فاعلة، لا متوسطة، لتلبست بدلالة ما، وعندئذ تكف الآلة عن أن تكون كذلك لتغدو فاعلا بالمعنى الأول، فتفقد موضوعيتها؛ لأنها تكيل الأشياء من خلال مكيال بعينه. وهكذا فآلة النظر يجب ألا يكون فيها شيء مما تحدثه من أثر في موضوع النظر، قياسا على القول إن آلة التذكية ليس فيها صورة الذبح والتذكية اللذين يحدثهما في جسم المذكي، وذلك أن أمثال هذه هي آلات لا أسباب فاعلة. لذلك يقول ابن رشد إن الذبح الذي يحدثه السكين مثلا هو في نفس المذكي، وليس في السكين. لذا فهذه المقدمة «تصح بثلاثة شروط، بأن تكون في الفاعل لا في الآلة، وفي القريب لا في البعيد، وفي الفاعل الذي يفعل بالذات لا بالعرض»⁷¹.

70- يمكن الحديث عن وجود نموذج الحياد والفراغ في تصور ابن رشد لموجودات الطبيعة والصناعة التي ينظر إليها كآلات ووسائل. انظر تحليلنا لهذا البراديفم مطبقا على مفهوم النص، محمد المصباحي، «النص المتصل والتفسير»، دلالات وإشكالات، الرباط: عكاظ، 1988، ص 35؛ هذا ويجب أن ننبه إلى أن الاسمين اللذين نستعملهما قد استعرناهما من مقالة د. المصباحي المشار إليها. علما أن طه عبد الرحمن قد استعمل مصطلح التحديد العلمي عند حديثه عن صنيع الغزالي، وقد ذكرنا ذلك أعلاه. انظر، 'مشروعية علم المنطق- ب-'، مرجع مذكور؛ وتجديد المنهج، ص 339-340.

71- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص 1532-1531.

غير أننا نعلم من ابن رشد نفسه أن الأقيسة صور ومواد، بل إن قيمة القياس وقوته تتحددان بمادته، أعني بطبيعة مقدماته، أما صورته فهي واحدة في كل الصنائع القولية برهاناً كانت أو جدلاً أو خطابة. وهذه المقدمات هي إما ضرورية، أعني صادقة عند الجميع وإما مشهورة... ولهذا فنحن لا نكون قريبين من الحياد، بمعنى الموضوعية، إلا في الحالة الأولى، وهي في حالة المقدمات الضرورية؛ والا فإن المنطق لا يكون محايداً إلا من جهة صورته. ولكن هل يمكن الفصل بين الصورة والمادة؟

كان ابن رشد، مثله مثل الغزالي، يرمي، من خلال مشروعه أو جزء منه على الأقل، إلى تخليص المنطق، أو بالأحرى تخليص المقاييس من كل صلة أو تعلق بمستعملها وبالمستعمل من أجله وبالغاية العملية أو العلمية من القياس العقلي، بحيث يصبح القياس قياساً للفكر عامة وليس قياساً لمستعمله وحده، بل يتحول من قياس منشأ من طرف مستعمل معين ذي معارف واعتقادات وغايات معينة، يحاول التأثير على المستعمل من أجله وتوجيهه، إلى قياس أنشأه مستدل عام وغير معين «وكأنه العقل المجرد نفسه»⁷². بعبارة أخرى، إذا كانت غاية القائس هي تصديق المستعمل من أجله بنتيجة قياسه، فإن هذا يقبل هذه النتيجة ويعمل بمقتضاها لا لأن له معارف واعتقادات معينة هي ما يدفعه لقبول النتيجة، ولا لأن مآل قبول النتيجة يناسبه ويلائمه، وإنما «لأن النتيجة ملزمة له ولغيره وفي جميع الأحوال، إذا ما سلم بمقدماتها من جهة وبالعلاقة الاستدلالية الرابطة بين هذه المقدمات والنتيجة من جهة ثانية. إن إلزامية القياس ليست راجعة إلى شيء آخر غير العلاقة الاستدلالية نفسها، بحيث إن كان قياس ما ملزماً لفرد ما، فإن نفس هذا القياس لا بد أيضاً وأن يكون ملزماً للجميع وفي كل الظروف وبغض النظر عن الميدان الذي يستعمل فيه وعن المحتويات التي تكون مقدمات القياس ونتيجته»⁷³.

صحيح أن ابن رشد كان يسعى من وراء تمثيل القياس المنطقي بآلة التذكية إلى إفراغه من محتوياته ومواده وشروطه كيما يصير قوالب عقلية عامة وكلية؛ لكن من الصعب التغافل عن أمرين متلازمين: التراث الشاسع الذي خلفته الأدبيات الفقهية بخصوص شروط التذكية من جهة؛ ومن جهة ثانية الخلفية الفقهية المتحكمة في كلام ابن رشد، فالآلة المنطقية (آلة الفلسفة) تشبه هنا آلة التذكية، وكلاهما مقيد بشروط

72- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، الدار البيضاء: ولادة، 1992، ص 206.

73- نفسه.

معينة للصحة، لكن لا واحد من هذه الشروط يحيل على ضرورة أن يكون صاحب الآلة مشاركاً في الملة. وهنا ينقلب هذا التمثيل إلى قياس الأولى: إذ بما أنه لا يعتبر في شروط صحة آلة التذكية، مع أن التذكية فعل شرعي يستوجب المشاركة في الملة، فالأولى أن لا تُعتبر المشاركة في الملة شرطاً في صحة الآلة المنطقية، وهي كما ترى أمر عقلي لا صلة له بشرع. تحصل التذكية الصحيحة باستيفاء شروط الصحة، أما هوية آلة التذكية فليست شرطاً من شروط الصحة. فقد تكون آلة التذكية لمشارك في الملة ولا تكون التذكية التي بالآلة صحيحة؛ كما قد تكون الآلة لغير مشارك في الملة وتكون التذكية صحيحة. إن اعتبار المشاركة في الملة لا يدخل ضمن الشروط الذاتية لصحة آلة التذكية. ومن هذه الجهة يصح أن نقول إن نظرة ابن رشد إلى المنطق كانت في فصل المقال نظرة «وسيلانية» تداولية وليست تاريخية ثقافية.

لم يكن الرجل ينظر إلى الآلة من أجل ذاتها وإنما من أجل غيرها؛ أعني من أجل التوصل بها في معرفة الموجودات، من جهة ما هي طاعة وعبادة وامتنال، لذلك كانت نظرته إلى المنطق، كما قلنا، أداتية عرضية لا ضرورية جوهرية؛ غير أن الحرج الذي يبدو أن ابن رشد كان يشعر به هو أن هذه الآلة نفسها لابد أنها تحمل بصمة صاحبها؛ أعني لا بد أنها تحمل أثراً حضارياً يشير إلى تصور ميتافيزيقي قائم بذاته، تصور مضاد للتصور الميتافيزيقي الذي جعل ابن رشد هذه الآلة وسيلة في خدمة بلوغه وإدراكه على أحسن وجه. أعني خدمة «ما بعد طبيعة» ابن رشد بآلة تحمل آثار التصور الميتافيزيقي للإغريق.

لكن، لنسلم لابن رشد أنه لم يكن ينظر في آلة التذكية من جهة كونها لمشارك في ملة أو لغير مشارك، وإنما ينظر في شروط الصحة، إن استوفيت أو لم تستوف. بمعنى أنه حتى إن نحن سلمنا أنه لا يعتبر في صحة آلة النظر العقلي كونها للإغريق أو لغير الإغريق، وإنما يعتبر فقط شروط صحتها، وهو الأمر الذي يؤكد أكثر من مرة، فإن لنا مع ذلك أن نطرح هذا السؤال: ما هي شروط صحة آلة النظر العقلي؟

إذا كان ما يقصد بشروط آلة النظر العقلي هو مقدمات الأقاويل وموادها - وهو في كثير من المواضع لا يميز بين الشروط والمقدمات - فإن هذه إما تكون ضرورية، أو مشهورة أو مقبولة أو مخيلة أو مرائية. ولذلك فإذا كان يقصد المنطق من جهة مقدمات المقاييس العقلية، فهو ليس مجرد مقاييس ضرورية فقط بل هو كل الباقي؛ ولهذا فإن

المقاييس تفقد حيادها التام وضرورتها، إلا في حالة واحدة يصعب وجدانها في عالم الإنسانيات، وفي علم الفلسفة.

فلا يبقى أمامنا سوى افتراض أن ابن رشد كان يقصد بالمنطق المقاييس الصورية أساساً، وهي في الحقيقة واحدة لا تفاوت فيها بين الصنائع القولية، طالما أنها كلها تقبل الرد إلى الشكل القياسي الأرسطي. وهنا يلزم أن نقول أن ابن رشد قد اضطر إلى اختزال المنطق في صورته حتى يتأتى له تمثيله بالآلة، في حياده وبراءته.

أما شروط صحة آلة التذكية فليست واحدة في نظر الجميع (العلماء)، فقد يكون الجميع متفقاً في الحدة والنظافة بمعناهما المطلق، ولكن دلالات هذين الشرطين لهما سمات خاصة بالثقافة التي تستعمل فيها آلة التذكية، ناهيك عن دخول شروط أخرى في صحة التذكية وفي صحة آلتها منحصرة في الشرائع التوحيدية، وليست هذه كل الشرائع الموجودة⁷⁴. من هنا فليس يمكن أن نفهم تمثيل ابن رشد بآلة التذكية، اللهم إلا إن كان يعتبر فلاسفة الإغريق مؤحدين؛ وهو أمر يصعب إثباته. لذلك فإننا نعتبر التمثيل الذي لجأ إليه ابن رشد غير مستوف لأول شروط المثال، وهو الشبه بين المطلوب والمثال الأعرف. إن آلة الفلسفة لا تشبه تماماً آلة التذكية!

6. ملاحظات

يتصور ابن رشد في فصل المقال علوم المنطق آلة، وهذا أمر فيه نظر. إذ أن علوم المنطق لم تكن أدوات محايدة، إلا في نظر قلة من المفكرين كالغزالي مثلاً. أما

74- يذكر ابن رشد في باب الذكاة الشرعية أن التذكية تكون بالذبح، وهو قطع المريء والحلقوم؛ كما تكون بالنحر، وهو قطع العرق الذي يكون أسفل العنق، ولا يكون ذلك إلا في الناقة. ويستعمل في التذكية السيف أو السكين. أما عن الشروط التي يجب أن تستوفى لتكون التذكية شرعية، فينبغي توافرها في المذكي (الذابح)؛ والمذبوح؛ وأداة الذبح: 1. شروط المذكي: أن يكون عاقلاً، فلا تحل ذبيحة المجنون أو السكران أثناء سكره، ولا ذبيحة الصبي الذي لم يبلغ الرشد؛ وأن يكون مسلماً أو كتابياً (يهودياً أو نصرانياً) فلا تحل ذبيحة المشرك أو الكافر من غير أهل الكتاب أو المرتد. 2. شروط المذبوح: أن يكون مما يحل أكل لحمه كالإبل والبقرة والغنم ونحوها؛ وأن تكون فيه حياة قبل ذبحه، فإن لم تكن فيه حياة فهو ميتة، والميتة محرم أكلها إلا ميتة السمك والجراد، وما قطع من البهيمة وهي حية قبل ذبحها فهو ميتة ولا يحل أكله، قال تعالى: ﴿فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها﴾ [الحج: 36]؛ ووجوب الجنب هو تمام الموت. 3. شروط آلة الذبح: ويشترط في آلة الذبح أن تكون حادة حتى تقطع الحلقوم والمريء. فالتذكية سواء أكانت ذبحاً أم نحرًا أم عقرًا جائزة بكل شيء يقطع مثل السكين أو ينفذ في جسد الحيوان مثل الرمح والسهم إذا كان الحيوان عقوراً شاردًا، ويستثنى السن والظفر. انظر تفاصيل ذلك: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 444-453.

ابن تيمية وابن رشد فقد كانا في أحيان كثيرة ينظران إلى المنطق لا فقط كآلات، وإنما كصناعات وعلوم قائمة الذات. وابن رشد لم يُعدّ المنطق آلة أو بمنزلة الآلة إلا لاعتبارات بعينها، لا تتعدى دواعي كتابة فصل المقال؛ وقد حاولنا أن نبرزها أعلاه. ونضيف هنا أنه ربما يكون لهذا القول ارتباط ما بالنقاش الشهير الذي دونه أبو حيان التوحيدي (ت. 1023/414 م) في الإمتاع والمؤانسة بين أبي بشر متى بن يونس القنّائي (ت حوالي 328 هـ/940 م) وأبي سعيد السيرافي (ت 368 هـ/979 م)؛ أعني التراوح بين القول بكون المنطق أداة محايدة وكونية، والقول بأنه علم يعكس فكر أمة بعينها أو لغتها.

ومع أن القارئ لتفاصيل تلك المناظرة قد يشعر بعدم توفر الشروط الموضوعية لقيام مناظرة عادلة ونافعة، فإنه يمكن أن نقول إن الدعوى التي سعى أبو بشر متى بن يونس إلى الدفاع عنها ربما تكون قد وجدت في تمثيل ابن رشد المنطق بالآلة حجة جديدة تصححها⁷⁵. فما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار عند النظر في الآلة هو شروط الصحة وكيفية تحديدها؛ ومن ثم شروط الأقاويل ومقدماتها وسبل ضبطها. ذلك هو المطلوب، وليس مشاركة صاحب الآلة أو عدم مشاركته في الملة؛ أو بعبارة مباشرة إن المطلوب هو صحة القياسات المنطقية وليس مشاركة أرسطو أو جالينوس لنا في الملة أو عدم مشاركتها. من هنا يتبين أن الغرض من تمثيل المنطق بالآلة هو اعتبار علوم الأوائل آلة للإنسان في زمن ابن رشد. فقد كان التشريع 'لاستئوال' معارف المتقدمين وعلومهم ومناهجهم يحتاج إلى قرار مثل هذا يجعل الميتافزيقا متاحاً لإنسان ذلك العصر، ويستعمل آلتها (أرغانونها) كما لو أنها آلة كل الميتافزيقات الممكنة⁷⁶.

من هنا فابن رشد لم يكن يستعير أداة خلوا من المعنى، وإنما كان يشرع لإحلال تصور كامل محل تصور آخر أو في أحسن الأحوال إلى جانبه؛ وقد نرى في ما فعل بالمقدمة

75- كان أبو حيان التوحيدي متحيزاً مقدماً إلى جانب أبي سعيد السيرافي على حساب آراء أبي بشر القنّائي؛ فلم تسمع كلمة هذا الأخير كما سمعت كلمة السيرافي، ولا حظيت بقدر الزمان الذي حظيت به كلمة السيرافي. إضافة إلى السباب الشديد الذي كاله التوحيدي للقنّائي المسيحي. وهذه الأمور من مبطلات المناظرة النافعة، كما هو معروف. لكن ابن تيمية له تقويم خاص به لتلك المناظرة. أنظر الرد على المنطقيين، ص 178. انظر عينة من النقاش بين الدارسين بخصوص تلك المناظرة:

Muhsin Mahdi, Language and Logic in Classical Islam, in G. E. von Grunebaum (ed.) *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1970, pp.54-83; Bennacer El Bouazzati, 'the formation of the scientific tradition within Islamic culture', in *Les Sciences dans les Sociétés Islamiques*, Casablanca: Fondation al- Saoud, 2007, pp. 159-164

76- استعيرنا اسم الاستئوال (من الآلة) من الباحث محمد محبوب.

المنطقية التي ثبتها الغزالي في بداية كتابه الأصولي المستصفي من أصول الفقه، الدليل على أنه لم يكن يخلص النظر إلى المنطق كألة فقط، بل كان يعتبره صناعة قائمة الذات، وأنه لمكان ذلك لا يجب الخلط بين الصناعات وتعلمها في وقت واحد حتى لا تنعدم.

كان ابن رشد، من جهة، متمسكا بكون الآلة هي ما يملك قوة على تقديم المنفعة. ولكن ما المقصود هنا بالقوة على تقديم منفعة؟ لقد تبين، من فحصنا للتمثيل بآلة التذكية، أن هذه الآلة لا تشبه الممثل له. ومن هنا فقد لا تنفع ابن رشد في تبريره لمشروعية المنطق. لا شك أن هذه الآلة تؤدي غرضا ما محددا، فربما كانت قد أعانتها على توضيح الفكرة لذاته قبل غيره، لذلك فهي تحمل تصوره للفكرة التي يمثل لها. غير أنه لم يُعَنَّ بِغَرَضِيتها ولا بأصلها، وإنما أراد القول إنها آلة فقط: شيء يؤدي شيئا ما، شيء يعتمد عليه، وموثوق به؛ إنها أداة يعول عليها. لذلك بدا لنا أنه ذهل عن اعتبار شروط الصحة⁷⁷.

ومن جهة أخرى، لم يكن ابن رشد ليلجأ، في سعيه إلى إثبات حيادية القياس العقلي، ومن ثم ضروريته وإلزاميته، إلى آلية الاستدلال العقلي ذاته (البرهان)، وكأنه لا إمكان لإثبات هذه الخصائص للقياس العقلي عن طريق البرهان؛ لأنه لو فعلنا سنكون مهددين بالسقوط في الدور. فكان أن اضطر إلى آلية التمثيل، تمثيل القياس العقلي بآلة التذكية. والحال أن آلة التذكية غير محايدة، بل تحمل غير قليل من الدلالات الخاصة بشريعة المسلمين. هذا فضلا عن أن هذا التمثيل نفسه كان محكوما بالتكوين الفقهي لابن رشد. ومن هذه الجهة لم يكن كلامه عن الآلة محايدا تماما؛ لأنه كان محكوما بخلفيات تشريعية خاصة بأفقه الحضاري.

إن اعتبار استلاف أداة التذكية أمرا عاديا ومطلوبا ليس بالأمر البين من الناحية المنهجية على الأقل؛ لأن مفهوم الأداة نفسه غير بين. فلهذا لا وجود لأداة خارج سياقها الثقافي الذي نشأت فيه ووظفت فيه أول الأمر. وإذا حصل أن انتقلت إلى سياق آخر فلا يحصل تحييدها تماما ولا تخلو من آثار السياق الأول، فكل آلة تحمل معها بعضا من تاريخها وذاكرتها الثقافييين، اللتان تتحولان بدورهما وتفتنيان بفعل السياق الجديد. ومن ثم فكل أداة هي وجه من وجوه الوجود والعالم كما كان يحياهما أصحاب تلك الأداة في

77- أم تراه كان يطمح إلى تجديد فقهي مرتبط بمراجعة شروط التذكية؟ عملا بالقاعدة التي تقول إن ما يقال على الشبيه يقال من باب المساواة على شبيهه.

عصر معين. ولعل المنطق، وهو الميدان النظري الذي يدرس سبل الاستدلال وأنماطها للتمييز بين فاسدها وصحيحها، يحمل في طياته أيضا تصورا معيناً للعالم، وقد تجسد في تلك الآلة المنطقية، التي اقتضت الملايسات التاريخية أن تتخذ صيغتها الناضجة في ظروف بعينها⁷⁸.

صحيح أن صناعة المنطق تبدو وكأنها تنأى بنفسها عن كل بطانة فلسفية أو ميتافيزيقية. غير أنه حتى عندما يضمّر صاحب المنطق توجهاته وخلفياته، يكشف النظر النقدي عن وجود مواد وعناصر أولية لتصورات أنطولوجية وميتافيزيقية. ويمكن أن نعتبر الأمثلة، التي يأتي بها صاحب المنطق من مجالات سياسية وثنولوجية وكُسمولوجية ليستعملها لتصوير ولتوضيح استدلالاته، أحد المداخل الكبرى لتسرب هذه الدعاوى الأنطولوجية وكذا الإيديولوجية.

78- لا نقصد بقولنا هذا الدعوة إلى نسبانية ثقافية ما أو إلى موقف يكتفي بمحلية ما، تلغي إمكانية انتقال العلوم وتفاعلها وتراكمها، وإنما نقصد التشبيه إلى امتناع

ببليوغرافيا:

قرآن كريم

ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب الجدل، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.

..... بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط 6، بيروت: دار المعرفة، 1982.

..... تفسير ما بعد الطبيعة، (مقالة الزاي)، تح. مورييس بويج، (3 ج.)، ط 5، بيروت: دار المشرق، 2004.

..... مختصر المستصفى: الضروري في الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، بيروت: دار المغرب الإسلامي، 1994.

..... فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق عبد الواحد العسري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

..... جوامع الحس والمحسوس، تحقيق هاري بلومبرج، كامبردج: الأكاديمية الأمريكية للقرون الوسطى،

..... تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ط 3، بيروت: دار المشرق، 1992.

الفارابي، أبو نصر. كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، ط 2، بيروت: دار المشرق، 1990.

..... إحصاء العلوم، نشرة عثمان أمين، القاهرة: مطبعة السعادة، 1931.

ابن سينا، أبو علي. المدخل، تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهواني، (ضمن الشفاء) القاهرة: المطبعة الأميرية، 1952.

..... كتاب القياس، تحقيق سعيد زايد، مراجعة وتقديم إبراهيم مذكور، القاهرة، 1964.

الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال، نشرة فريد جبر، ط.2، بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1969.

..... المستصفي من علم الأصول، تحقيق سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997.

السبكي، تقي الدين. فتاوى السبكي، الجزء الثاني، بيروت: دار المعرفة، 1356هـ.

ابن تيمية، تقي الدين. الرد على المنطقيين، لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1976.

..... نقض المنطق، حقق الأصل المخطوط وصححه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع ومحمد حامد الفقي، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، 1951.

..... المنطق، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، (المجلد التاسع)، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز، ط. 3، المنصورة: دار الوفاء، 2005.

..... درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الجزء الأول، الرياض: دار الكنوز الأدبية، 1391.

ابن الصلاح، تقي الدين الشهرزوري. فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق عبد المعطي أمين قلعي، حلب: دار الوعي، 1983.

ابن منظور. لسان العرب، موقع الوراق الالكتروني <http://www.alwaraq.net/LisanSearchutf8.htm>

التهانوي، محمد علي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (جزآن) تحقيق رفيق العجم وعلي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان، ناشرون، 1996.

الخوارزمي، الكاتب. الحدود الفلسفية التي يكثر استعمالها في الفلسفة والمنطق، تحقيق عبد الأمير الأعسم، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، بغداد: دار المناهل، 1993.

فلوطرخس. في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، ترجمة قسطا بن لوقا،

تحقيق عبد الرحمن بدوي، نشر ضمن مجموع يضم كتاب أرسطو في النفس والحاس والمحسوس لابن رشد والنبات لأرسطو، ط.2، الكويت/ بيروت: وكالة المطبوعات/ دار القلم، 1980.

الباهي، حسان. "طرق التدليل في التقليد العربي الإسلامي"، ضمن عبد السلام بنميس (منسقا)، جوانب من تطور الأفكار العلمية حتى العصر الوسيط، الرباط: منشورات كلية الآداب، 2000، (89-102).

الجابري، محمد عابد. في تقديمه لفصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق عبد الواحد العسري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

.....ابن رشد: سيرة وفكر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
سعيد، جلال الدين. فلسفة الرواق: دراسة ومنتخبات، تونس: مركز النشر الجامعي، 1999.

الصغير، عبد المجيد. "الدلالات الفكرية والسياسية لحضور مستصفي الغزالي عند ابن رشد"، مجلة مقدمات، ع. 15، شتاء 1998، (44-52).

عبد الرحمن، طه. "مشروعية علم المنطق - ب -"، مجلة المناظرة، ع. 2، 1989، (95-104).

..... "مشروعية علم المنطق - أ -"، مجلة المناظرة، ع. 1، 1988، (113-121).

..... تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995.

فاخوري، عادل. الرسالة الرمزية في أصول الفقه، ط. 2، بيروت: دار الطليعة، 1990.

..... منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، ط. 2، بيروت: دار الطليعة، 1990.

فضل الله مهدي، 'منهج البحث بين الفلسفة والشريعة'، العقل والشريعة : مباحث في الاستمولوجيا العربية الإسلامية، بيروت: دار الطليعة، 1995، (53-33).

ريشر، نيقولا. تطور المنطق العربي، ترجمة ودراسة وتعليق محمد مهران، القاهرة: دار المعارف، 1975.

لوكاسفيتش، يان. نظرية القياس الأرسطية، ترجمة عبد الحميد صبره، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1961.

المصباحي محمد، "النص المتصل والتفسير"، دلالات وإشكالات، الرباط: عكاظ، 1988.

محجوب، محمد. "حوار"، مجلة حوار العرب، عدد 17، أبريل، 2006.

النقاري حمو، "حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد"، مجلة مقدمات، ع. 15، شتاء 1998، (61-53).

.....، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، البيضاء: ولادة، 1992.

Averroès. Discours Décisif, édition bilingue, Traduction de Marc Geoffroy, introduction et notes d'Alain de Libera, Paris: Flammarion, 1996.

Bennacer El Bouazzati, 'the formation of the scientific tradition within Islamic culture', in Les Sciences dans les Sociétés Islamiques : Approches Historiques et Perspectives d'Avenir, Casablanca: Fondation al- Saoud, 2007, (141-170).

Blanché, Robert. La Logique et son Histoire: d'Aristote à Russell, Paris: Armand Colin, 1970. Brochard, Victor. Les Sceptiques Grecs, Paris: Vrin, 1932.

Harvey, Steven. 'Averroes' use of examples in his Middle Commentary on the Prior

Analytics, and some remarks on his role as Commentator', Arabic Sciences and Philosophy, vol. 7, 1997, (91-113).

Jaddān, Fahmi. *L'Influence du Stoïcisme sur la Pensée Musulmane*, Beyrouth: Dār al-Machreq, 1968.

Madkour, Ibrahim. *L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe: Ses Traductions, son Etude et ses Applications*, 2. éd., Paris: Vrin, 1969.

Mahdi, Muhsin. 'Language and Logic in Classical Islam', in G.E. von Grunebaum (ed.) *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1970, (51-83)

Laërce, Diogène. *Vie, Doctrines, et Sentences des Philosophes Illustres*, Tome 2, traduction, notice, introduction et notes par R. Genaille, Paris: G. Flammarion, 1965.

